Ll 384
A IV 6
44 b (1,2)
B.

PLATONS
WERKE.

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND.

PLATONS
WERKE

VON

F. SCHLEIERMACHER

ERSTEN THEILES ZWEITER BAND

CHARMIDES S. 1.
EUTHYPHRON . . . S. 49.
PARMENIDES . . . S. 83.
ANHANG.
VERTHEIDIGUNG . . S. 179.
KRITON S. 231.
ION S. 259.
HIPPIAS D. KL. . . S. 289.
HIPPARCHOS S. 321.
MINOS S 341.
ALKIBIADES D. ZW. S. 363.
ANMERKUNGEN . . S. 391.

H. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

BERLIN 1818.

IN DER REALSCHULBUCHHANDLUNG.

A IV 6/446 (1,2)

CHARMIDES.

Einleitung.

Unter allen im gemeinen Leben angenommenen einzelen Tugenden, wie sie Sokrates im Protagoras aufzählt, war die Besonnenheit dort fast am dürftigsten behandelt worden. Anfangs wurde sie fast nur scherzhaft mit der Weisheit als Ein und dasselbe dargestellt, und hernach als ihr Verhältniſs zur Gerechtigkeit sollte untersucht werden, schweifte Protagoras den Ausgang fürchtend anderwärts hin. Daher sehr natürlich dieses Gespräch als ein zweiter Auswuchs von jenem, um, wie es im Laches mit der Tapferkeit geschehen war, auch diesen Begriff der Besonnenheit theils als besondere Tugend in der gewöhnlichen Bedeutung zu widerlegen, theils in einem höheren Sinne neu aufzustellen. Zum Behuf des ersteren wird hier ausführlich gezeigt, daſs die besondere Erscheinung des äuſseren Handelns, in die man gewöhnlich das Wesen dieser Tugend sezt, eben so gut eine Unvollkommenheit sein könne als eine Vollkommenheit, und sich daher keinesweges eigne, eine ethische Begriffseinheit zu bilden. Weder langsame Bedächtigkeit noch Verschämtheit, welche Sokrates selbst als gewöhnliche Erklärungen der Besonnenheit anerkennt, die man sich als entgegenstehend der Unverschämtheit

und der Heftigkeit dachte, können wie er erweiset an und für sich Tugenden sein. Im Laches war die entsprechende Erscheinung der Tapferkeit, die Kühnheit nämlich und Beharrlichkeit, weniger förmlich behandelt worden. Dagegen wird hier, was dort umständlicher durchgenommen war, kürzer und mehr indirekt vorgetragen, die Behauptung nämlich, daſs nicht durch Theilung des Gegenstandes einzele Tugenden könnten bestimmt werden, sondern man bei jeder nur auf das Gute und auf dieses ganz zurükkomme. Was aber die eigene Aufstellung des Begriffes betrifft, so ist es auch hier nur ein Schein, der Manchem vorschweben möchte, als wäre Platon lediglich skeptisch zu Werke gegangen. Denn in welcher Hinsicht er die eine und untheilbare Tugend Besonnenheit nenne, ist hinlänglich angedeutet, schon vor jener skeptischen Untersuchung, indem er sie als die wahre Gesundheit der Seele aufstellt, und hierin auch den Kritias an einer andern Stelle mit groſsem Nachdrukk einstimmen läſst. Wer nun hiemit noch die gemeinschaftliche Behauptung verbindet: Niemand könne besonnen sein ohne darum zu wissen, und was Sokrates dem Kritias ohne alle Widerlegung hingehen läſst von der Erkenntniſs seiner selbst, der kann mit Zuziehung des Laches und Protagoras über Platons Meinung unmöglich zweifelhaft bleiben. Diesen richtig Verstehenden sey denn auch zur Entscheidung überlassen, ob, der kleinen Vortheile nicht zu gedenken, welche diese unsere Uebersezung der hellenischen Sophrosyne, daſs wir sie Besonnenheit nennen uns schon beim Protagoras verschafft hat, der Gedanke des Platon angemessener als hiedurch in unserer Sprache konnte ausgedrükkt werden. Die dem Cicero

nachübersetzte Mäfsigung, bei der dieser mehr den Aristoteles als den Platon vor Augen hatte, ist gar nicht zu gebrauchen.

Des Sokrates Uebergang von der Erklärung, Besonnenheit sei Selbsterkenntnifs zu der andern, sie sei Erkenntnifs der Erkenntnifs und der Unkenntnifs, könnte auf den ersten Anblikk, vielleicht als gewaltsam und sophistisch erscheinen. Allein wenn die Selbsterkenntnifs doch Kenntnifs der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, der Tugend oder Untugend, die Tugend selbst aber ein Wissen ist, welches richtig verstanden allerdings mufs vorausgesezt werden, und Platon nur nicht bis zur Ermüdung wiederholen konnte: so ist doch allerdings die Selbsterkenntnifs ein Wissen um ein Wissen oder Nichtwissen. Grade durch diesen Uebergang aber, und durch die Art wie diese Untersuchung die Trennung des dialektischen von dem ethischen bevorwortet, hängt die Erörterung über den besonderen Begriff der Besonnenheit zusammen mit jener allgemeinen über das Wesen des Sittlichen, welche sich durch alle diese Gespräche hindurchzieht, und deren Fortschreitung auch Ursach ist, warum billig dem Charmides seine Stelle hinter dem Laches angewiesen wird. Denn der Unterschied zwischen dem Guten und der Lust wird hier schon als bekannt und zugestanden vorausgesezt, die geforderte Einheit des Wissens und Thuns auf dem ethischen Gebiet durch die Nachfrage nach dem von ihr selbst abgesonderten und unterschiedenen Werke der Tugend etwas näher gelegt, vor Allem aber der Unterschied jenes höheren Wissens von dem besonderen und empirischen weiter ausgeführt. Zu dem Ende wird nicht nur die Instanz von dem Wahrsager an-

knüpfend an den Laches wiederholt, sondern er wird noch überboten durch den, der aus allen Zeiten alles weiſs und alle Wissenden beurtheilt, so daſs der Unterschied zwischen dem praktischen Wissen und dem technischen Niemanden entgehn kann. Auch sind der Unterschied zwischen dem Wissen, daſs man weiſs, und dem Wissen, was man weiſs, die gänzliche Verschiedenheit des Erkennens von dem Wahrnehmen in Beziehung auf das Potenziiren desselben, die Möglichkeit es selbst wieder zu seinem Gegenstande zu machen, und die Winke über das Relative und Absolute als leitende Andeutungen sehr merkwürdig.

Daſs alle diese allgemeinen Erläuterungen in scheinbare Versuche noch neue Erklärungen der Besonnenheit zu finden eingekleidet sind, dies ist etwas Eigenthümliches, wodurch sich der Charmides gewissermaſsen schon jener Künstlichkeit der Werke aus der zweiten Periode nähert; so wie er durch die weiter und vollständiger gefaſste Aufgabe das Wissen zu begreifen mehr als alles bisherige nicht nur den Parmenides sondern auch schon den Theaitetos vorbereitet, und aus der scheinbaren Absonderung des Theoretischen vom Praktischen, die im Protagoras und Parmenides auffällt, wieder herausgeht. Wem etwa die deutlichen Beziehungen auf den Protagoras nicht genug wären, den müſste doch dieser Zusammenhang überzeugen, daſs der Laches und Charmides gewiſs hieher gehören. Denn sonst wäre es natürlich genug, diese kleineren Darstellungen als Vorübung und Einleitung zu betrachten zu der gröſseren der Gerechtigkeit in den Büchern vom Staat. Allein theils würde doch auch so eine entsprechende Darstellung der Weisheit fehlen, theils steht

offenbar jenes gröſsere Werk auch in Beziehung auf die ethischen Begriffe auf einem andern Standpunkt als diese kleineren. Auch wird, wer nur das Wesen der Sittlichkeit, wie es in der gegenwärtigen Reihe genommen ist, richtig gefaſst hat, eigne Darstellungen der Gerechtigkeit und der Weisheit nicht vermissen, sondern sich beide aus dem, was im Laches und Charmides ausgeführt ist, nach dem Sinn des Platon selbst construiren können.

Eine ganz eigne Bewandniſs hat es gewiſs mit der einen hier vorgelegten Erklärung der Besonnenheit, daſs sie nämlich darin bestehe, daſs Jeder das seinige thue. So gewöhnlich war sie auf keinen Fall, wie die vorhergehenden. Und wenn auch einige Sophisten vielleicht so erklärten, um dieser Tugend für die Beherrschenden und Beherrschten einen ganz verschiedenen Inhalt zu geben: so ist hierauf nicht genug, noch auf eine solche Art hingedeutet, daſs man schlieſsen könnte, dies zu widerlegen sei Platons Absicht gewesen. Vielmehr wer auf die Leichtigkeit merkt, mit der diese Erklärung wieder aufgegeben wird, und auf den sonderbaren spöttischen Nachdrukk mit welchem Sokrates verkündigt sie rühre vom Kritias her, der wird einsehn daſs hier eine besondere Anspielung verborgen sein muſs, und wird sich kaum enthalten können an persönliche Verhältnisse des Kritias zu denken, es sei nun, daſs er sich bei seinen Aufforderungen an Platon wegen Ergreifung der öffentlichen Angelegenheiten auf solche Gründe berufen, oder daſs er sich bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates vom Lehren einer ähnlichen Formel mag bedient haben, welche

hier Platon als an sich ganz unbestimmt bespöttelt. Dieses würde sehr gut mit der wahrscheinlichen Zeit der Abfassung des Gespräches zusammenstimmen, welche füglich in die Anarchia kann gesezt werden; denn nach dem Tode des Kritias wäre eine solche Anspielung nicht mehr in dem Geiste des Platon, man müfste denn schon eine apologetische Absicht darin suchen. Der Charakter des Charmides ist auffallend derselbe, wie ihn Xenophon darstellt, so dafs diese Vergleichung keine schlechte Bürgschaft ist für die mimische Wahrheit unseres Schriftstellers.

CHARMIDES.

SOKRATES erzählt.

Ich war nur am Abend zuvor von dem Heere vor Potidaia zurükgekommen, und ging nun nach so langer Abwesenheit mit grofsem Wohlbehagen wieder an die gewohnten Pläze. So kam ich denn auch in die Palaistra des Taureas, gegenüber dem Tempel der Basilika, und traf dort sehr Viele, einige zwar auch Unbekannte, die meisten aber Bekannte. Und als sie mich so unerwartet hereintreten sahen begrüfsten sie mich schon von fern, einer hier der andere dort. Chairephon aber, wie er denn immer heftig ist, aufspringend von seiner Gesellschaft, lief auf mich zu, nahm mich bei der Hand und sagte: O Sokrates, wie bist du doch davongekommen im Gefecht? Kurz ehe wir von dort abreisten, war nämlich ein Gefecht vorgefallen, wovon man hier nur eben erst gehört hatte. — Ich antwortete ihm, so wie du siehst. — Wenigstens, sagte er, ist hieher berichtet worden das Gefecht wäre sehr hizig gewesen, und viele bekannte Männer darin geblieben. — Und sehr richtig, sprach ich, ist dies berichtet. — Du warst doch, fragte er, bei dem Gefecht. — Ich war dabei. — Hieher also, sprach er, seze dich, und erzähle uns; denn wir haben noch

gar nicht alles genau erfahren. — Und somit führte er mich zu sizen neben den Kritias, den Sohn des Kallaischros. Indem ich mich nun sezte begrüfste ich den Kritias und die Andern, und erzählte ihnen von dem Heere, wonach sich Jeder erkundigte; der Eine fragte dies, der Andere jenes. Als wir aber hievon genug hatten, fragte ich sie wieder meinerseits wie es jezt hier stände mit der Weisheitsliebe und mit den Jünglingen, ob welche von ausgezeichnetem Verstande oder Schönheit oder beidem sich seitdem hervorgethan hätten. — Kritias, der den Blik nach der Thüre gerichtet eben einige Jüng-
154 linge Muthwillen mit einander treibend hereinkommen sah, und noch einen grofsen Haufen hinter ihnen, sagte darauf: Wie es mit den Schönen steht, o Sokrates, das wirst du, dünkt mich, gleich selbst sehen. Denn diese eben hereintretenden sind grade die Vorläufer und Liebhaber dessen, der für den schönsten gehalten wird wenigstens für izt; gewifs auch ist er selbst schon wo auf dem Wege hieher in der Nähe. — Wer, fragte ich, ist er denn, und wem angehörig? — Auch du kennst ihn wohl, sprach er, er war aber ehe du abreistest noch nicht unter den Jünglingen, Charmides, mein Vetter, meines Oheims Glaukon Sohn. — Den kenne ich freilich, beim Zeus, sagte ich. Schon damals war er gar nicht übel, wiewohl noch ein Knabe, jezt, meine ich, mufs er schon ein ziemlich herangewachsener junger Mensch sein. — Sogleich, sprach er, wirst du sehen, wie grofs und wie schön er geworden ist. Und indem er dieses sagte, trat auch Charmides herein. Auf mich nun, Freund, ist freilich nicht viel zu geben, denn ich bin, wenn Schöne sollen bezeichnet werden, wie Kreide an der

weifsen Wand. Mir erscheinen eben Alle schön,
die in diesem Alter sind. Folglich erschien
auch damals jener mir ganz bewundernswürdig
von Wuchs und Schönheit. Aber auch die An-
dern Alle dünkten mich in ihn verliebt zu sein,
so waren sie entzükt und verwirrt als er herein-
kam. Viele Liebhaber waren auch noch unter
denen, die ihm folgten. Und dafs es uns Män-
nern so erging, war weniger zu verwundern;
allein ich hatte auch auf die Knaben Acht, dafs
keiner von ihnen anderwärts hinsah, auch nicht
der Kleinste, sondern Alle betrachteten wie ein
Götterbild nur ihn. Da rief Chairephon mich
an, und sagte: Nun Sokrates, wie findest du
den Jüngling? Nicht schön von Angesicht? —
Ueber die Maafsen, sagte ich. — Und doch,
sprach er, wenn er sich entkleiden wollte,
würdest du sagen, sein Gesicht sei Nichts, so
durchaus schön ist er von Gestalt. Auch die
Andern sagten Alle dasselbe wie Chairephon. —
Herakles, rief ich darauf, wie unwiderstehlich
beschreibt ihr den Mann, wenn nur noch Eine
Kleinigkeit sich bei ihm findet! — Welche
doch? fragte Kritias. — Wenn er, sprach ich,
auch der Seele nach wohlgebildet ist. Und es
kommt ihm wohl zu ein solcher zu sein, Kri-
tias, da er von eurem Hause ist. — Er ist
auch, sagte der, sehr schön und gut auch hier-
in. — Warum nun, sprach ich, entkleiden
wir ihm nicht eben diese, und betrachten sie
eher noch als die Gestalt? Denn da er schon in
diesen Jahren ist wird er sich ja wohl dem Ge-
spräch hergeben. — Und sehr gern, sagte Kri- 155
tias. Denn nachdenklich ist er, und wie es
Andere und ihn selbst dünkt auch sehr dichte-
risch. — Dieser Vorzug, lieber Kritias, sprach
ich, eignet euch schon von lange her wegen der

Verwandschaft mit dem Solon. Aber warum zeigst du mir nicht den Jüngling vor, und rufst ihn her? Denn selbst wenn er jünger wäre, könnte es doch nicht unanständig für ihn sein mit uns in Deiner Gegenwart zu reden, der du sein Vormund und zugleich Vetter bist. — Sehr wohl gesprochen, sagte er, wir wollen ihn gleich rufen; und zugleich befahl er seinem Diener; geh, rufe den Charmides, und sage, ich wollte ihn einem Arzte vorstellen wegen des Uebels, wovon er mir neulich sagte, daſs er daran litte. Er klagte mir neulich, sagte Kritias dabei, der Kopf wäre ihm immer so schwer, wenn er des Morgens aufstände. Und was hindert, daſs du dich gegen ihn anstellst, als wüſstest du ein Mittel wider den Kopfschmerz? — Nichts, sprach ich, wenn er nur kommt. — Er wird schon kommen, sagte Kritias, welches denn auch geschah. Er kam und verursachte uns groſses Gelächter. Denn jeder von uns, die wir saſsen, drükte seinen Nebenmann weg um Plaz zu machen, damit er sich neben ihn sezen möchte, so daſs von denen die am Ende saſsen, der eine aufstehn muſste, und der andere platt zur Erde fiel. Als er nun kam, sezte er sich zwischen den Kritias und mich. Und schon hier, Freund, ward ich verlegen, und die vorige Dreistigkeit verging mir, die ich hatte, als ob ich ganz unbefangen und leicht mit ihm würde reden können. Hernach aber, als Kritias ihm sagte, ich wäre der, welcher das Mittel wüſste, und er mich, ich kann gar nicht beschreiben wie, mit seinen Augen ansah und ansezte als wollte er fragen, und nun Alle in der Palaistra uns ganz im Kreise umringten, da, du Herrlicher, sah ich ihm unter das Gewand und entbrannte, und war nicht mehr bei mir,

sondern gedachte, Kydias wäre wohl sehr weise in der Liebe, welcher in Beziehung auf einen schönen Knaben bildlich sagt, es hüte das Reh sich, nicht dem Löwen ins Angesicht kommend zur Beute ergriffen zu werden. Denn ich selbst dünkte mich nun von einem solchen Thiere gefangen. Dennoch als er mich fragte, ob ich das Mittel wider den Kopfschmerz wüſste, brachte ich wiewohl mit Mühe und Noth die Antwort heraus, ich wüſste es. — Was, fragte er, ist es denn? — Ich sagte darauf, es wäre eigentlich ein Blatt, aber es gehörte noch ein Spruch zu dem Mittel, wenn man den zugleich spräche, indem man es gebrauchte, machte das Mittel ganz und gar gesund, ohne den Spruch
aber wäre das Blatt zu nichts nuz. — So werde 156
ich denn, sprach er, den Spruch von dir abschreiben. — Nur wenn du mich überredest, fragte ich, oder auch wenn nicht? — Da lachte er und sagte: Freilich wenn ich dich überrede, Sokrates. — Schön, sprach ich, auch meinen Namen weiſst du? — Das wäre ja übel, sagte er, denn es ist nicht wenig die Rede von dir unter uns Jünglingen; auch erinnere ich mich ja noch, als ich ein Knabe war, dich bei dem Kritias hier gesehen zu haben. — Ganz wohl, sprach ich, thust du daran. Um so freimüthiger werde auch ich zu dir reden können von dem Spruch, wie er beschaffen ist, denn vorher war ich verlegen, auf welche Weise ich dir seine Kraft erklären sollte. Sie ist nämlich, o Charmides, von der Art, daſs sie nicht nur den Kopf kann gesund machen, sondern wie auch du vielleicht schon von guten Aerzten gehört hast, wenn etwa einer, der an den Augen leidet, zu ihnen kömmt, daſs sie sagen, es wäre unmöglich die Heilung der Augen für sich allein zu

unternehmen, sondern sie müſsten zugleich auch den Kopf behandeln, wenn die Augen sollten hergestellt werden; und wiederum zu glauben, man könnte den Kopf allein für sich behandeln ohne den ganzen Leib, wäre groſser Unverstand. Dieser Rede zufolge richten sie nun ihre Verordnung auf den ganzen Leib, und versuchen mit dem Ganzen auch den Theil zu behandeln und zu heilen, Oder hast du nicht bemerkt, daſs sie so sprechen und daſs es sich so verhält? — Allerdings, sagte er. Dünkt es dich also richtig gesprochen, und nimmst du die Rede an? — Vor allen andern, sagte er. — Ich nun, da ich ihn Beifall geben hörte, gewann wieder Muth, und bei wenigem regte sich mir die Kühnheit wieder, und die Kräfte wuchsen, und ich sprach: Eben so nun, o Charmides, ist es auch mit diesem Spruch. Gelernt aber habe ich ihn dort im Felde von einem jener Aerzte unter den Zamolxischen Thrakiern, von denen man sagt, sie machten auch unsterblich. Dieser Thrakier nun sagte, in Jenem, was ich eben gesagt habe, hätten die Hellenischen Aerzte ganz recht; aber Zamolxis unser König, sprach er, der ein Gott ist, sagt, so wie man nicht unternehmen dürfe die Augen zu heilen ohne den Kopf, noch den Kopf ohne den ganzen Leib, so auch nicht den Leib ohne die Seele; sondern dieses eben wäre auch die Ursach, weshalb bei den Hellenen die Aerzte den meisten Krankheiten noch nicht gewachsen wären, weil sie nämlich das Ganze verkennten, auf welches man seine Sorgfalt richten müſste, und bei dessen Uebelbefinden sich unmöglich irgend ein Theil wohlbefinden könnte. Denn alles, sagte er, entspränge aus der Seele Böses und Gutes dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme

ihm von dorther zu wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes also müsse man zuerst und am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut solle stehen. Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und 157
diese Besprechungen wären die schönen Reden. Denn durch solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen. Als er mich daher das Mittel und die Besprechungen lehrte, sprach er, dafs dich ja nicht Jemand überrede, mit dieser Arznei seinen Kopf zu behandeln, der dir nicht zuvor auch seine Seele darbietet, um sie mit den Besprechungen von dir behandeln zu lassen. Denn auch izt, sagte er, ist eben dieses der Fehler bei den Menschen, dafs welche unternehmen abgesondert für eins von beiden Aerzte zu sein. Und gar sehr befahl er mir an, dafs ich mich ja von Niemand, wäre er auch noch so reich und vornehm und schön, sollte überreden lassen anders zu thun. Ich nun habe ihm geschworen, und mufs nothwendig gehorchen, werde es also auch. Und du, wenn du nach des Fremdlings Vorschrift zuerst die Seele hergeben willst, um sie zu besprechen mit des Thrakiers Besprechungen, so werde ich auch deinem Kopf das Mittel auflegen; wenn aber nicht, so weifs ich nichts, was ich für dich thun kann, lieber Charmides. — Als nun Kritias dieses hörte, sagte er: Ein guter Fund, o Sokrates, wäre dieser Kopfschmerz für den Jüngling, wenn er genöthiget würde, um des Kopfes willen auch der Seele nach besser zu werden. Ich versichere dich jedoch, dafs Charmides vor seinen Altersgenossen nicht nur

durch seine Gestalt sich auszuzeichnen scheint,
sondern auch eben in dem Stükke, wofür du
eine Besprechung zu haben behauptest; du be-
hauptest aber für die Besonnenheit, nicht wahr?
— Eben dafür, sagte ich. — So wisse denn,
sprach er, daſs er bei weitem für den Besonnen-
sten unserer Jünglinge gehalten wird, so wie
er auch in keinem andern Stükke, so weit nur
sein Alter reicht, irgend Einem nachsteht. —
Freilich, sagte ich, ist es auch billig, o Char-
mides, daſs du dich in allen dergleichen Dingen
vor den Uebrigen auszeichnest. Denn ich glaube
nicht, daſs noch irgend ein anderer hier bei
uns leicht würde nachweisen können, aus welcher
zwei Athenischen Häuser Vereinigung sich ein
besserer und edlerer Abkömmling wahrscheinlich
erwarten lieſse, als aus der beiden, von welchen
du entsprossen bist. Denn euer väterliches
Haus von Kritias dem Sohne des Dropides her
ist uns durch die Gesänge des Anakreon sowol,
als durch Solons und anderer Dichter Ueberlie-
ferung angepriesen als ausgezeichnet durch
158 Schönheit und Tugend, und was man sonst zur
Glükseligkeit zu rechnen pflegt; und das müt-
terliche eben so. Denn für schöner und statt-
licher als dein Oheim Pyrilampes soll keiner auf
dem festen Lande gehalten worden sein, so oft
jener an den groſsen König oder sonst wohin
auf das feste Land als Gesandter geschikt wor-
den ist. Und dieses ganze Haus giebt in keinem
Stükke jenem anderen etwas nach. Aus solchen
entsprossen ist es also billig, daſs du in Allem
der erste seist. Was man nun sieht von deiner
Gestalt, lieber Sohn des Glaukon, damit dünkst
du mich keinem von deinen Voraltern Schande
zu machen, wenn du aber auch in Absicht auf
Besonnenheit und das Uebrige nach des Kritias

Aussage vollkommen gebildet bist, so hat dich, lieber Charmides, sagte ich, glükselig die Mutter geboren. So demnach steht es: Wenn dir, wie Kritias sagt, die Besonnenheit schon eignet, und du hinlänglich besonnen bist: so bedarfst du ja weder des Zamolxis noch Abaris des Hyperboreers Besprechungen mehr, sondern es kann dir gleich das Mittel für den Kopfschmerz selbst gegeben werden. Wenn dich aber dünkt, es fehle dir noch etwas hieran: so mufst du dich besprechen lassen vor dem Gebrauch des Mittels. Sage mir also selbst, ob du diesem beistimmst, und behauptest, der Besonnenheit schon genug zu haben, oder noch Mangel daran. — Hiebei erröthete Charmides, und wurde dadurch zuerst noch schöner vor unsern Augen, denn die Verschämtheit stand seiner Jugend sehr wohl, hernach aber antwortete er auch nicht unedel. Er sagte nämlich, es wäre ihm nicht leicht so im Augenblik das Gefragte weder einzugestehen noch abzuläugnen. Denn, sprach er, wenn ich läugne, besonnen zu sein, so ist es theils widersinnig selbst gegen sich selbst so etwas zu sagen, theils auch zeihe ich dann den Kritias der Unwahrheit, und noch viele Andere, welche mich für besonnen halten, wie er ja sagt; wenn ich es aber behaupte und mich selbst lobe, so kann ich mich dadurch leicht verhafst machen. So dafs ich nicht weifs, was ich dir antworten soll. — Darauf sagte ich, mir scheint das ganz billig, was du sagst, Charmides, und mich dünkt daher, wir sollten gemeinschaftlich untersuchen, ob du das besizest oder nicht wonach ich frage, damit weder du genöthiget werdest etwas zu sagen was du nicht willst, noch auch ich unüberlegt mich an die Heilung mache. Ist es dir also recht, so will ich es wohl mit dir

untersuchen, wo nicht, so lassen wir es. — Auf alle Weise, sprach er, ist es mir recht; deswegen also untersuche es, wie du selbst es am besten angreifen zu können meinst. — Auf folgende Art also, sprach ich, wird dünkt mich die Untersuchung der Sache am besten fortgehen. Offenbar nämlich wenn dir die Besonnenheit
159 beiwohnt, mufst du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn nothwendig müss' ihr Einwohnen, wenn sie dir einwohnt, eine Empfindung hervorbringen, auf welcher dir dann irgend eine Vorstellung von der Besonnenheit sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht. Oder meinst du nicht so? — Das meine ich wohl, sprach er. Und dieses, fuhr ich fort, was du meinst, mufst du doch, da du hellenisch reden kannst, auch zu sagen wissen, was es dir erscheint. — Vielleicht, sagte er. — Auf dafs wir nun beurtheilen können, ob sie dir einwohnt oder nicht, so sage mir, sprach ich, was behauptest du dafs die Besonnenheit ist nach deiner Vorstellung? — Anfänglich nun war er bedenklich und wollte gar nicht recht antworten, hernach jedoch sagte er, Besonnenheit dünke ihn zu sein, wenn man alles sittsam verrichte und bedächtig, auf der Strafse gehn und sprechen, und alles Andere eben so. Und mich dünkt, sagte er, überhaupt eine gewisse Bedächtlichkeit das zu sein wonach du fragst. — Ist das auch, sprach ich, gut erklärt? Sie sagen freilich, Charmides, von den Bedächtigen, dafs sie besonnen sind. Lafs uns also zusehen, ob etwas damit gesagt ist.

Sage mir also, gehört die Besonnenheit nicht zu dem Schönen? — Ei freilich, sagte er. — Welches ist nun schöner, beim Sprachlehrer die Buchstaben die eben so gut und dabei

geschwind schreiben oder bedächtig? — Geschwind. — Und lesen, geschwind oder langsam? — Geschwind. — Und wohl auch geschwind die Lyra spielen, und mit Behendigkeit ringen ist bei weitem schöner als bedächtig und langsam? — Ja. — Wie nun beim Faustkampf und beim Doppelringen, nicht eben so? — Allerdings. — Und im Laufen und Springen und allen andern körperlichen Handlungen, ist da nicht das Behende und Geschwinde auch das Schönere, was aber langsam, mühselig und bedächtig geschieht, das Schlechtere? — So zeigt es sich. — Es zeigt sich uns also, sprach ich, was den Leib betrifft nicht das Bedächtige, sondern das Schnellste und Behendeste als das Schönste. Nicht wahr? — Allerdings. — Die Besonnenheit aber war etwas Schönes? — Ja. — Also wäre, was wenigstens den Leib betrifft, nicht die Bedächtlichkeit besonnener, sondern die Schnelligkeit, wenn doch die Besonnenheit etwas Schönes ist. — So sieht es aus, sprach er. — Wie aber, fuhr ich fort, ist die Gelehrigkeit schöner oder die Ungelehrigkeit? — Die Gelehrigkeit. — Es besteht aber doch, sprach ich, die Gelehrigkeit im schnell lernen, die Ungelehrigkeit aber im bedächtig und langsam? — Ja. — Und einen Andern lehren ist das nicht auch schöner geschwind und mit Macht als bedächtig und langsam? — Ja wohl. — Und wie, etwas ins Gedächtnifs fassen und sich erinnern ist das schöner bedächtig und langsam oder hurtig und leicht? — Hurtig und leicht. —
Und die Geistesgegenwart, ist die nicht eine 160
Behendigkeit der Seele, nicht aber eine Langsamkeit? — Richtig. — Also auch begreifen was gesagt wird beim Sprachlehrer und beim Musiklehrer und sonst überall, auch das ge-

schieht nicht am bedächtigsten aufs schönste, sondern am schnellsten? — Ja. — Aber gewiſs auch in Absicht auf die Nachforschungen der Seele und das Berathschlagen wird nicht der Bedächtigste, denke ich, und der nur mit Mühe sich berathet und etwas ausfindet für lobenswürdig geachtet, sondern der dieses am leichtesten und schnellsten vermag. — So ist es, sagte er. — In allen Dingen also, sprach ich, Charmides, sowol was die Seele als was den Leib betrifft, erscheint uns das worin sich Kraft und Schnelligkeit zeigt schöner, als das worin Langsamkeit und Bedächtlichkeit. — So kommt es heraus, sagte er. — Also wäre wohl die Besonnenheit nicht eine Bedächtlichkeit, und das besonnene Leben nicht ein bedächtliches nach dieser Rede, da ja das besonnene das schöne sein soll. Denn eins von beiden, entweder gar nirgends oder nur in sehr wenigen Fällen fanden wir die bedächtigen Handlungen in dem Leben schöner, als die schnellen und kräftigen. Und wenn nun auch, mein Lieber, aufs höchste gesagt, nicht wenigere bedächtige Handlungen die schöneren sind als schnelle und behende: so wäre doch auch so nicht das bedächtig handeln mehr Besonnenheit als das schnell und behende, weder im Gehen noch im Lesen, und auch sonst nirgends wäre das bedächtige Leben irgend besonnener als das nichtbedächtige, da wir in unserer Erklärung vorausgesezt haben, die Besonnenheit gehöre unter das Schöne, und sich uns nun das schnelle nicht minder schön gezeigt hat, als das bedächtige. Richtig, Sokrates, sagte er, dünkst du mich dieses einzuwenden.

Noch einmal also, Charmides, sprach ich; und genauer aufmerkend schaue in dich selbst, und beobachte wozu dich die dir einwohnende

Besonnenheit macht, und was sie wohl sein
mufs, um dich hiezu zu machen, und dies alles
zusammennehmend sage dann grade und dreist,
als was sie dir erscheint. — Hierauf hielt er an
sich, und nachdem er sehr wakker die Sache bei
sich überlegt hatte, sagte er: Mich dünkt also,
die Besonnenheit mache schämen und den Menschen
verschämt, und dafs also die Besonnenheit
ist was die Schaam. — Wohl, sprach ich.
Gestandest du nicht vorher ein, die Besonnenheit
wäre etwas Schönes? — Allerdings, sagte
er. — Also sind auch wohl die besonnenen
Menschen gute? — Ja. — Kann nun wohl
etwas gut sein, was sie nicht zu guten macht?
— Nicht wohl. — Nicht nur also etwas Schönes
ist sie, sondern auch etwas Gutes? — So
dünkt es mich. — Wie nun, sprach ich, glaubst 161
du nicht, dafs Homeros Recht hat, wenn er
sagt: Nicht gut ist Schaam dem darbenden
Manne? — Ich wohl, sagte er. — Also wie es
scheint ist die Schaam gut und auch nicht gut?
— So zeigt es sich. — Die Besonnenheit aber
ist gut, da sie diejenigen zu Guten macht, denen
sie beiwohnt, zu Schlechten aber nicht. —
Ganz gewifs, so dünkt es mich zu sein wie du
sagst. — Nicht also wäre die Besonnenheit
Schaam, wenn jener zukommt gut zu sein, dieser
aber um nichts mehr gut als schlecht. —
Dies scheint mir ganz richtig gesagt zu sein,
Sokrates. Folgendes aber betrachte dir wie es
dich dünken wird von der Besonnenheit.

Eben nämlich erinnere ich mich, was ich schon Einen habe sagen gehört, Besonnenheit sei wenn man das Seinige thue. Ueberlege also, ob dich der dünkt richtig zu erklären, der dieses sagt. — Du Schlauer, sagte ich darauf, das hast du vom Kritias gehört, oder von einem

anderen Weisen. — So mufs es wohl, sagte Kritias, von einem Anderen sein, denn von mir wenigstens nicht. — Aber Sokrates, sagte Charmides wieder, was verschlägt es denn, von wem ich es gehört habe? — Nichts, sprach ich. Denn allewege ist nicht darauf zu sehen, wer etwas gesagt hat, sondern ob es richtig gesagt ist oder nicht. — Nun sprichst du wie es sich gehört, sagte er. — Beim Zeus, sprach ich, ob wir aber auch nur finden werden, was dies eigentlich bedeutet, das soll mich wundern; denn es sieht aus wie ein Räthsel. — Weshalb doch? fragte er. — Weil doch gewifs derjenige es nicht so gemeint hat, wie die Worte lauten, welcher sagt, Besonnenheit sei, wenn man das Seinige thue. Oder glaubst du der Sprachlehrer thue nichts, wenn er schreibt oder liest? — Ich, sagte er, glaube ja. — Meinst du nun, dafs der Sprachlehrer immer nur seinen eigenen Namen liest und schreibt und Euch Kinder lehrt? Oder schriebet und laset ihr der Feinde Namen nicht minder als eure eignen und der Freunde ihre? — Nicht minder. — Also waret ihr mit fremden Angelegenheiten beschäftiget und also nicht besonnen, indem ihr dieses thatet? — Keinesweges. — Doch aber thatet ihr nicht das Eurige, wenn doch schreiben ein Thun ist und lesen. — Das ist es gewifs. — Und heilen, lieber Freund, und bauen, und weben, und mit welcher Kunst du immer willst eins von den Werken dieser Kunst verrichten, das ist doch wohl auch ein Thun? — Allerdings. — Wie also, sprach ich, dünkt dich wohl eine Stadt gut verwaltet zu werden unter diesem Gesez, welches befiehlt, Jeder solle sein eigenes Kleid weben und waschen, und seine eignen Schuhe schneiden und mit Oelschläuchen und Krazeisen und allem

anderen nach demselben Verhältnifs das Fremde nämlich ja nicht berühren, sondern Jeder sein eignes machen und verrichten? — Mich dünkt 162
nicht, sagte er. — Aber doch besonnen verwaltet würde sie gut verwaltet? — Wie sonst? sagte er. — Also kann nicht in solchen Dingen und auf solche Art das Seinige thun Besonnenheit sein. — Offenbar nicht. — Also hat der räthselhaft gesprochen, wie es scheint, und ich auch vorher schon sagte, der da sagt, das Seinige thun sei Besonnenheit. Denn so einfältig war er doch wohl nicht. Oder hast du einen albernen Menschen dieses sagen gehört, Charmides? — Keinesweges, sprach er, vielmehr dünkte er mich gar weise zu sein. — Ganz gewifs also, wie mich dünkt, hat er dies nur als ein Räthsel hingeworfen, weil es nämlich schwer ist zu wissen, was das heifsen soll, das Seinige thun. — Vielleicht, sagte er. — Was mag also das wohl heifsen das Seinige thun? Kannst du es sagen? — Beim Zeus, sagte er, ich weifs es nicht. Aber was hindert, dafs vielleicht der, welcher es gesagt hat, auch nicht wufste was er dachte? Und indem er dies sagte, lächelte er, und sah nach dem Kritias hin. Dem Kritias aber war schon lange deutlich anzusehn, wie gepeinigt er war und wie gern er sich gezeigt hätte vor dem Charmides und den Anwesenden, und wie er sich schon vorher nur mit Gewalt zurükgehalten hatte, nun aber konnte er es gar nicht mehr. Daher ich glaube es war ganz gewifs so, wie ich vermuthete, dafs Charmides diese Antwort über die Besonnenheit vom Kritias gehört hatte. Charmides nun, der nicht Lust hatte, selbst die Antwort zu vertreten, sondern dafs jener es thun sollte, reizte ihn nun selbst auf, und deutete auf ihn

hin, als wäre er widerlegt. Dies nun hielt er nicht aus, sondern schien ihm sehr böse zu sein, wie ein Dichter dem Schauspieler, der sein Gedicht übel zurichtet, so daſs er ihn ansah und sagte: So meinst du Charmides, weil du nicht weiſst was jener dachte, welcher sagte: Besonnenheit sei wenn man das Seinige thue, daſs deshalb Jener selbst es auch nicht wisse? —

Aber, sprach ich, bester Kritias, das ist wohl nicht zu verwundern, daſs dieser es nicht weiſs, der noch so jung ist, wohl aber ist zu glauben, daſs du es weiſst in deinem Alter und bei deinen Beschäftigungen mit diesen Dingen. Wenn du also einräumst, das sei die Besonnenheit, was dieser sagt, und du den Saz übernehmen willst: so möchte ich noch weit lieber mit dir untersuchen, ob das Gesagte wahr ist oder nicht. — Allerdings, sagte er, räume ich es ein und übernehme es. — Sehr wohl gethan, sprach ich, und sage mir, ob du auch das was ich eben fragte zugiebst, daſs alle Handwerker etwas machen? — Ich gewiſs. — Meinst du also, daſs sie nur das ihrige machen, oder auch
163 Anderer ihres? — Auch Anderer ihres. — Besonnen also sind Leute, die doch nicht nur das ihrige machen? — Was hinderts? sagte er. — Mich freilich nichts, sprach ich, aber sieh doch zu, ob es nicht Jenen hindert, welcher angenommen hatte: Besonnen sein heiſse das Seinige thun, wenn er hernach wieder sagt, es hindere nichts, daſs auch die, welche Anderer ihres thun, können besonnen sein. — Habe ich denn, sagte er, das eingestanden, daſs die Anderer ihres thun besonnen sind? oder habe ich nur zugegeben die es machen? — Sage mir doch, sprach ich, ist denn das bei dir nicht dasselbe, das Thun und das Machen? — Keinesweges

doch, sagte er, auch nicht verrichten und machen. Dies habe ich nämlich vom Hesiodos gelernt, welcher sagt: Keine Verrichtung ist Schande. Glaubst du denn, wenn er dergleichen hätte Verrichtungen genannt und verrichten und thun was du jezt anführtest, er würde behauptet haben, es sei Niemanden Schande Schuhe zu machen oder zu hökern oder sich selbst feil zu haben? Das darf man ja wohl nicht glauben, Sokrates, sondern auch er, glaube ich, hielt Machen für etwas anderes als Verrichten und Thun, und daſs etwas zu machen wohl bisweilen Schande wäre, wenn das Schöne nicht dabei ist, keine Verrichtung aber jemals Schande wäre. Denn nur was schön und nüzlich gemacht ist, nannte er Werke, und nur ein solches Machen Verrichtungen und Handlungen. Und man muſs behaupten, nur dergleichen habe er für das einem Jeden gehörige gehalten, alles schädliche aber für ungehörig. So daſs man glauben muſs, auch Hesiodos und jeder Andere wer nur vernünftig ist halte den, der das seinige thut, für besonnen. — O Kritias, sprach ich, gleich als du anfingst, habe ich wohl beinahe deine Erklärung verstanden, daſs du unter dem einem Jeden gehörigen und seinigen Gutes verständest, und unter den Handlungen was die Guten machten; denn auch vom Prodikos habe ich tausenderlei dergleichen gehört, wie er die Worte unterscheidet. Ich aber will dir gern gestatten, jedes Wort zu nehmen wie du willst; erkläre dich aber nur, worauf du jedes Wort beziehst, dessen du dich bedienst.

Jezt also bestimme von vorn noch einmal deutlicher, ob du die Handlung oder Verrichtung oder wie du es sonst nennen willst des Guten, ob du diese Besonnenheit nennst? —

Das thue ich, sagte er. — Der also ist nicht be-
sonnen, der das Böse thut, sondern der das
Gute? — Und dich, Bester, sprach er, dünkt
es nicht so? — Mag es doch, antwortete ich.
Denn noch untersuchen wir ja nicht, was ich
denke, sondern was du jezt sagst. — Ich mei-
nes Theils jedoch, sagte er, läugne, daſs wer
nicht Gutes macht, sondern Böses, besonnen
ist; wer aber Gutes macht und nicht Böses, der
ist besonnen. Denn daſs das Thun des Guten
164 Besonnenheit ist, das bestimme ich dir nun ganz
deutlich. — Vielleicht hindert auch nichts daſs
du recht habest, sprach ich; das indessen wun-
dert mich, wenn du glaubst, besonnene Men-
schen könnten auch wohl nicht wissen, daſs sie
besonnen sind. — Aber das glaube ich auch
nicht, sagte er. — Wurde nicht, fragte ich,
vor kurzem von dir gesagt, es stehe nichts im
Wege, daſs Künstler, auch wenn sie etwas für
Andere machen, könnten besonnen sein? —
Das wurde gesagt, sprach er; aber was soll die-
ses? — Nichts. Aber sage mir, dünkt dich ein
Arzt, indem er jemanden gesund macht, etwas
nüzliches zu machen für sich selbst und auch
für den, den er heilt? — Mich dünkt er. —
Und der thut doch was sich gehört, der dieses
thut? — Ja. — Und wer thut was sich gehört
ist der nicht besonnen? — Wohl ist er beson-
nen. — Muſs aber wohl jeder Arzt nothwendig
wissen, wann er mit Erfolg den Kranken be-
handelt und wann nicht? und so jeder Künstler,
wann er Nuzen haben wird von dem Werke
welches er verrichtet und wann nicht? — Viel-
leicht wohl nicht. — Also bisweilen, sprach
ich, indem er nüzlich handelt oder schädlich,
weiſs der Arzt selbst nicht wie er handelt; den-
noch aber, wenn er nüzlich handelt, nach

deiner Rede, hat er auch besonnen gehandelt. Oder sagtest du nicht so? — Allerdings. — Also, wie es scheint, bisweilen handelt er zwar besonnen, indem er ja nüzlich handelt, und ist also besonnen, weiſs aber selbst nicht, daſs er besonnen ist. — Aber dieses, o Sokrates, sagte er, kann doch auf keine Weise sein; sondern wenn du meinst, daſs etwas von dem, was ich vorher behauptete, hierauf nothwendig führe, möchte ich lieber etwas von jenem zurüknehmen, und mich nicht schämen einzugestehen, daſs ich mich unrichtig ausgedrükkt habe, lieber als daſs ich zugeben sollte, irgend ein Mensch, der von sich selbst nicht wisse könne besonnen sein. Vielmehr möchte ich beinahe sagen, eben dieses wäre die Besonnenheit, das Sich selbst kennen, und ganz dem beistimmen, der in Delphi diesen Spruch aufgestellt hat. Denn in solchem Sinne scheint mir dieser Spruch hingestellt zu sein als eine Anrede des Gottes an die Eintretenden, anstatt des Sei fröhlich, als ob nämlich jener Wunsch nicht recht wäre; fröhlich zu sein, und wir uns dazu nicht ermuntern müſsten, sondern besonnen zu sein. Auf diese Art also begrüſst der Gott die Eintretenden in seinem Tempel ganz anders als die Menschen, nach der Meinung dessen der diese Tafel geweihet hat, wie mich wenigstens dünkt, und spricht zu jedem Eintretenden nichts Anderes als Sei besonnen sagt er ihm. Etwas räthselhaft freilich wie ein Wahrsager drükt er sich aus. Das Kenne dich selbst und Sei besonnen ist also zwar dasselbe, wie jener Spruch behauptet und ich; leicht aber mag Mancher glauben, beides wäre verschieden, und das dünkt mich auch denen begegnet zu sein, welche die folgenden Sprüche aufgestellt haben,

165 das Nichts zu viel und Wer sich verbürgt, dem nahet Verderben. Denn diese haben geglaubt, das Kenne dich selbst wäre ein Rath, nicht aber eine Begrüſsung des Gottes für die Eintretenden, und um also auch selbst nicht minder heilsame Rathschläge aufzustellen, haben sie dieses niedergeschrieben und aufgestellt. Weshalb ich nun alles dieses sage, o Sokrates, das ist folgendes.

Das vorige Alles schenke ich dir. Denn vielleicht hast du einiges richtiger darüber gesagt, vielleicht auch ich; recht bestimmt aber war gar nichts von dem, was wir sagten. Jezt aber will ich dir hierüber Rede stehn, wenn du nicht annimmst, die Besonnenheit sei das Sich selbst kennen. — Aber Kritias, sprach ich, du handelst mit mir, als behauptete ich das zu wissen, wonach ich frage, und als könnte ich also, wenn ich nur wollte, gleich dir beistimmen. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiſs. Habe ich es also untersucht, dann will ich wohl sagen ob ich es annehme oder nicht; aber gedulde dich bis ich es untersucht habe. — So untersuche es denn, sagte er. — Ich thue es auch schon, sprach ich. Wenn also die Besonnenheit darin besteht, daſs man etwas kennt, so ist sie offenbar eine Erkenntniſs und von etwas. Oder nicht? — Das ist sie auch, sagte er, seiner selbst nämlich. — Ist nicht auch die Heilkunde, sprach ich, eine Erkenntniſs, des gesunden nämlich? — Allerdings. — Wenn du mich nun; sprach ich, fragtest, die Heilkunde, als die Erkenntniſs des gesunden, wozu ist sie uns nüzlich, und was bewirkt sie uns: so würde ich antworten, keinen kleinen Vor-

theil, nämlich die Gesundheit, ein gar schönes
Werk bewirkt sie uns, wenn du dies annimmst.
— Das nehme ich an. — Und wenn du mich
weiter fragtest nach der Baukunst, als der Er-
kenntniſs des Bauens, was für ein Werk ich
behauptete, daſs die uns bewirkte: so würde
ich sagen, Wohnungen. Und so auch mit den
übrigen Künsten. Eben so etwas muſst nun
auch du von der Besonnenheit, da du behaup-
test, sie sei die Erkenntniſs seiner selbst zu
sagen wissen, wenn du gefragt wirst: Kritias,
die Besonnenheit als die Erkenntniſs seiner selbst,
was für ein schönes und ihres Namens würdiges
Werk bewirkt sie uns denn? So komm nun und
sage es. — Aber Sokrates, sagte er, du unter-
suchst nicht richtig. Denn diese Erkenntniſs
ist ihrer Natur nach den übrigen nicht ähnlich,
wie auch nicht die übrigen alle unter einander,
du aber führst deine Untersuchung als wären sie
einander ähnlich. Denn sage mir, sprach er,
wo giebt es wohl von der Rechenkunst oder von
der Meſskunst ein solches Werk, wie das Haus
von der Baukunst oder das Kleid von der Webe-
kunst, oder andere dergleichen Werke, deren
einer viele von vielen andern Künsten aufzei-
gen könnte? Hast du mir etwa auch von diesen 166
ein solches Werk zu zeigen? Das wirst du ge-
wiſs nicht haben. — Darauf sagte ich, du hast
Recht. Aber das kann ich dir doch aufzeigen,
wovon nun eine jede von diesen Erkenntnissen
die Erkenntniſs ist, was wieder etwas anderes
ist als die Erkenntniſs selbst. So ist die Rechen-
kunst die Erkenntniſs des graden und ungraden,
wie sie sich unter sich und gegen einander in
jeder Menge verhalten. Nicht wahr? — Aller-
dings. — Und ist nicht das Gerade und Unge-
rade etwas anderes als die Rechenkunst selbst?

— Wie sollte es nicht? — Und die Statik ist doch die des schwereren und leichteren Gewichts; das Schwere und Leichte aber ist etwas anderes als die Statik selbst. Giebst du das zu? — O ja. — Sage also auch, wessen Erkenntnifs denn die Besonnenheit ist, was etwas anderes ist als die Besonnenheit selbst. — Das ist eben die Sache, Sokrates, sprach er, nun bist du dem auf die Spur gekommen, wodurch die Besonnenheit sich von allen Erkenntnissen unterscheidet, du aber suchst bei ihr eine Aehnlichkeit mit den übrigen. So ist es aber nicht, sondern die übrigen Alle sind eines anderen Erkenntnisse, sie allein aber ist sowohl der andern Erkenntnisse Erkenntnifs als auch selbst ihrer selbst. Auch fehlt viel, dafs dir das sollte entgangen sein. Aber ich glaube, was du vorher läugnetest, dafs du es thätest, das thust du doch, nämlich du gehst nur darauf aus, mich zu widerlegen, und kümmerst dich wenig um das, wovon die Rede ist. — Was machst du doch, sprach ich, dafs du denkst, wenn ich auch wirklich dich widerlege, ich thäte es um einer andern Ursach willen, als um derentwillen ich auch mich selbst eben so ausfragen würde, ob ich wohl etwas rechtes sage, aus Besorgnifs nämlich, dafs ich unvermerkt mir einbilden möchte etwas zu wissen was ich doch nicht weifs. Und auch jezt behaupte ich, dafs ich nur dieses thue, die Erklärung nämlich untersuche vorzüglich meiner selbst, vielleicht aber auch der andern guten Freunde wegen. Oder meinst du nicht, dafs dieses ein gemeines Gut fast aller Menschen ist, wenn jegliches Ding offenbar wird, wie es sich damit verhält? — Gewifs, sagte er, glaube ich das, o Sokrates. — Getrost also, du Trauter, sprach ich, beantworte das Gefragte wie es dir

erscheint, und lafs es dir einerlei sein, ob Kritias es ist oder Sokrates der widerlegt wird, sondern habe nur auf die Erklärung Acht, wie die Untersuchung darüber ablaufen wird. — Wohl, sagte er, so will ich es machen; denn es dünkt mich annehmlich, was du sagst. — So sage denn, sprach ich, wie du es eigentlich meinst mit der Besonnenheit. —

Ich sage also, sprach er, dafs sie allein unter allen Erkenntnissen sowol ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse Erkenntnifs ist. — Müfste sie nicht auch, sprach ich, der Unkenntnifs Erkenntnifs sein, wenn der Erkennt-
nifs? — Allerdings, sagte er. — Der Beson- 167
nene also allein wird sich selbst erkennen, und im Stande sein zu ergründen was er wirklich weifs und was nicht; und eben so auch wird er vermögend sein Andere zu beurtheilen, was einer weifs und auch zu wissen glaubt, da er es ja weifs, und auch wieder was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weifs; sonst aber keiner. Und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das sich selbst kennen, zu wissen was einer weifs und was er nicht weifs. Ist es dieses, was du meinst? — Dies ist es, sagte er. — Noch einmal also, sprach ich, das dritte von den drei guten Dingen, lafs uns von Anfang an erwägen, zuerst ob dies wohl möglich ist oder nicht, was einer weifs und nicht weifs zu wissen dafs er es weifs und nicht weifs, hernach wenn es auch noch so möglich ist, was für ein Nuzen es uns wohl wäre es zu wissen. — Das müssen wir freilich erwägen, sagte er. — Komm also Kritias, sprach ich, und siehe zu, ob du besseren Rath dafür hast als ich, denn ich habe keinen. Wie so ich aber rathlos bin, soll ich dir das sagen?

— Ja wohl, sagte er. — Ist es nicht so, sprach ich, Alles dieses, findet statt, wenn, was du jezt eben sagtest, es Eine gewisse Erkenntniſs giebt, welche von nichts Anderem als von sich selbst und den übrigen Erkenntnissen die Erkenntniſs ist, und dieselbe zugleich auch von der Unkenntniſs? — Allerdings. — Sieh also, Freund, was wir wunderliches zu behaupten unternehmen! Denn wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst wird es dich unmöglich zu sein dünken. — Wie doch und wo? — So meine ich. Bedenke nur, ob du glauben kannst es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen derer Dinge ist, die anderes Sehen sieht, sondern nur ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, und vom Nichtsehen ebenfalls, und welches keine Farbe sieht, ob es gleich ein Sehen ist, sich selbst aber und anderes Sehen sieht. Glaubst du, daſs es ein solches giebt? — Beim Zeus, ich nicht. — Und wie ein Hören welches keine Stimmen hört, sich selbst aber und anderes Hören und Nichthören? — Auch das nicht. — Und so erwäge überhaupt von allen Empfindungen, ob es dich irgend eine Empfindung anderer Empfindungen und ihrer selbst zu geben dünkt, die aber von dem Allen was andere Empfindungen empfinden nicht empfindet? — Mich dünkt nicht. — Aber glaubst du etwa es gebe ein Verlangen, welches nicht ein Verlangen nach irgend einer Lust ist, sondern nach sich selbst und anderem Verlangen? — Nicht wohl. — Auch wohl kein Wollen denke ich, welches nicht irgend ein Gut will, sondern sich selbst und das andere Wollen will. — Freilich nicht. — Oder möchtest du behaupten es gäbe eine solche Liebe, welche keine Liebe irgend eines Schönen ist, sondern nur ihrer selbst und

anderer Liebe? — Ich, sagte er, nicht. — Oder
hast du schon eine Furcht bemerkt, die nur sich
selbst und andere Furcht fürchtet, furchtbares 168
aber nichts fürchtet? — Nichts dergleichen,
sagte er. — Aber eine Vorstellung von sich
selbst und anderen Vorstellungen, die aber von
dem was andere Vorstellungen vorstellen nicht
vorstellt? — Niemals. — Eine solche Erkennt-
nifs aber, wie es scheint, wollen wir behaupten
dafs es gebe, welche keines erkennbaren Gegen-
standes Erkenntnifs ist, sondern nur ihrer selbst
und der andern Erkenntnisse Erkenntnifs? —
Das behaupten wir freilich. — Ist die nicht
seltsam, wenn sie wirklich ist? Denn noch lafs
uns nicht behaupten, dafs sie nicht ist, sondern
nur untersuchen ob sie ist. — Richtig gesprochen.
— Wohlan denn, diese Erkenntnifs ist doch eine
Erkenntnifs von etwas, und hat eine solche
Eigenschaft, vermöge deren sie sich auf etwas
bezieht. Nicht wahr? — Allerdings. — Denn
auch das gröfsere, behaupten wir, hat eine solche
Eigenschaft, dafs es ein gröfseres ist von etwas?
— Eine solche hat es. — Nicht wahr, von
irgend einem kleineren, wenn es doch gröfser
sein soll? — Nothwendig. — Wenn wir nun
ein Gröfseres fänden, welches das gröfsere ist
von anderem gröfseren und von sich selbst, gar
nicht aber von etwas unter dem, wovon anderes
gröfsere das gröfsere ist, müfste dem nicht auf
alle Weise dieses zukommen, wenn es gröfser
ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es
selbst? oder nicht? — Ganz nothwendig Sokra-
tes, sagte er. — Nicht auch wenn etwas das
Doppelte ist von dem übrigen Doppelten und
von sich selbst, so kann es nur indem es auch
die Hälfte ist von sich selbst und dem übrigen
zugleich das Doppelte sein? Denn es giebt von

nichts Anderem ein Doppeltes als von der Hälfte. — Richtig. — Und was mehr ist als es selbst wird das nicht auch weniger sein, was schwerer ist auch leichter, was älter ist auch jünger, und eben so in allen andern Dingen, was seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst hat, wird das nicht auch dasjenige an sich haben müssen, worauf die Eigenschaft sich bezieht? Ich meine nämlich dieses: das Gehör sagten wir doch war von nichts Anderem Gehör als von der Stimme, nicht wahr? — Ja. — Also wenn es sich selbst hören soll, so muſs es sich selbst eine Stimme habend hören; denn sonst kann es nicht hören. — Ganz unumgänglich. — Und auch wol das Gesicht, o Bester, wenn es sich selbst sehen soll; muſs irgend eine Farbe haben; denn farbloses kann das Gesicht nichts jemals sehen. — Freilich nicht. Du siehst also, o Kritias, was wir nur durchgegangen sind, so zeigte es sich uns theils gänzlich unmöglich theils gar sehr unglaublich, daſs jemals etwas seine Eigenschaft in Beziehung auf sich selbst haben könne. Denn bei Gröſsen und Vielheiten und dergleichen war es ganz und gar unmöglich; oder nicht? — Allerdings. — Vom Gehör und Gesicht aber und ferner von der Bewegung, daſs die sich selbst bewegen und die Wärme sich selbst erwärmen sollte und von Allem der Art möchte es Einigen wohl sehr unglaublich scheinen, Anderen aber
169 vielleicht nicht. Ein groſser Mann freilich, o Freund, gehört dazu, um im Allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, seine Eigenschaft auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein Anderes, oder ob Einiges so beschaffen ist und Anderes nicht; und wiederum wenn Einiges sie auf sich selbst bezieht, ob hierunter auch die Erkenntniſs gehört, von

welcher wir alsdann behaupten sie sei die Besonnenheit. Ich nun traue mir nicht zu, daſs ich im Stande bin dieses zu entscheiden; weshalb ich auch, weder ob es möglich ist, daſs es so etwas gebe wie eine Erkenntniſs der Erkenntniſs, mit Gewiſsheit behaupten kann, noch auch, wenn es wirklich dergleichen giebt, annehmen, daſs dieses die Besonnenheit ist, bis ich untersucht habe, ob sie uns auch, wenn sie dieses wäre, etwas nüzlich sein würde oder nicht. Denn daſs die Besonnenheit etwas Gutes und Nüzliches sein müsse, das ahndet mir wohl. Du also, Sohn des Kallaischros, denn du sagest ja, die Besonnenheit sei dieses, Erkenntniſs der Erkenntniſs und so auch der Unkenntniſs, zeige mir zuerst, daſs dieſes möglich ist was ich izt eben sagte, und dann nächst dem möglichen auch daſs es nüzlich ist, und so möchtest du mir vielleicht genügen, daſs du dich richtig erklärst über die Besonnenheit, was sie ist. Als nun Kritias dies hörte und mich rathlos sah, dünkte es mich, daſs gerade wie denen, welche einen Andern gegenüber gähnen sehen, dasselbige zu begegnen pflegt, so auch er von mir dem rathlosen überwältigt selbst in Rathlosigkeit gefangen war. Da er nun jedesmal Lob einzuärndten pflegt, schämte er sich vor den Anwesenden, und wollte mir weder zugeben, daſs er unfähig wäre das auszuführen, wozu ich ihn aufforderte, noch sagte er irgend etwas bestimmtes, sondern suchte nur seine Verlegenheit zu verbergen. Damit wir also doch weiter kämen in der Sache, so sprach ich: Gut, Kritias, wenn dir das recht ist, so wollen wir für jezt dieses einräumen, es könne wirklich eine Erkenntniſs der Erkenntniſs geben, und auf ein anderes Mal untersuchen, ob es sich

wirklich so verhält oder nicht. Komm aber
und sage mir, wenn dies auch ja möglich ist,
was ist es deshalb leichter zu wissen was einer
weiſs und was nicht? Denn dies behaupteten
wir ja eigentlich wäre das Sich selbst kennen
und das Besonnensein? Nicht wahr? — Aller-
dings, sagte er, und das folgt ja auch, Sokra-
tes. Denn wenn Einer die Erkenntniſs hat
welche sich selbst erkennt, so muſs er ja auch
so sein wie das ist was er hat; so wie einer ge-
schwind ist wenn er Geschwindigkeit hat, und
schön wenn Schönheit, und wenn Erkenntniſs
erkennend, so auch wenn Jemand die Erkennt-
niſs ihrer selbst hat, muſs er dann auch sich
selbst erkennend sein. — Daran, sprach ich,
zweifle ich auch nicht, daſs nicht wer das Selbst-
erkennende hat auch sich selbst erkennen wird,
sondern nur, ob wer dieses hat nothwendig
auch wissen müsse was er weiſs und was er nicht
170 weiſs. — Weil das einerlei ist, Sokrates, die-
ses mit jenem. — Vielleicht, sprach ich. Aber
ich bin eben leider wohl immer der Alte. Denn
ich verstehe schon wieder nicht wie das einerlei
sein kann zu wissen was Einer weiſs oder nicht
weiſs und ob er weiſs. — Wie meinst du das,
sagte er? — So, sprach ich. Es gebe eine Er-
kenntniſs der Erkenntniſs, wird die ein mehre-
res im Stande sein zu unterscheiden, als daſs
von zweien das eine eine Erkenntniſs ist, das
andere keine Erkenntniſs? — Nein, sondern
gerade soviel. — Ist damit nun dasselbe die
Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Gesunden,
und die Erkenntniſs oder Unkenntniſs des Ge-
rechten? — Keinesweges. — Sondern diese
sind, glaube ich, eine die Heilkunde, eine die
Staatskunde, jene andere aber ist eben nichts
weiter als die Erkenntniſs? — Wie anders? —

Also wenn Jemand nicht auch noch das Gesunde und das Gerechte dazu kennt, sondern nur die Erkenntnifs kennt, indem er von dieser allein Erkenntnifs hat, so wird er zwar, dafs er etwas weifs und irgend eine Erkenntnifs hat, wahrscheinlich wissen von sich selbst und von Andern; nicht wahr? — Ja. — Was er aber erkennt, wie soll er das vermittelst dieser Erkenntnifs wissen? Denn das Gesunde erkennt er vermöge der Heilkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das Wohlklingende vermöge der Tonkunst, nicht vermöge der Besonnenheit, das zum Bauen gehörige vermöge der Baukunst, nicht vermöge der Besonnenheit, und so auch alles Uebrige. Oder nicht? — Offenbar. — Vermöge der Besonnenheit aber, wenn sie nur die Erkenntnifs der Erkenntnisse ist, wie soll er wissen, dafs er das Gesunde kennt, oder dafs er das zum Bauwesen gehörige kennt? — Auf keine Art. — Und wer dies nicht weifs, der wird doch nicht wissen, was er weifs, sondern nur dafs er weifs? — So scheint es. — Das wäre also nicht die Besonnenheit und das Beronnensein zu wissen, was man weifs und was man nicht weifs, sondern wie es scheint nur, dafs man weifs und dafs man nicht weifs. — So sieht es aus. — Noch auch wird also ein solcher im Stande sein, einen Andern zu prüfen, welcher etwas zu wissen behauptet, ob er das wirklich weifs, was er zu wissen vorgiebt, oder ob er es nicht weifs, sondern nur soviel, wie es scheint, wird er erkennen, dafs jener irgend eine Erkenntnifs hat, wovon aber das wird ihn die Besonnenheit nicht erkennen machen. — Offenbar nicht. — Also auch den der ein Arzt zu sein vorgiebt, es aber nicht ist, wird er nicht im Stande sein, von dem der es in der That ist zu

unterscheiden, noch auch in andern Dingen den
Kundigen von dem Unkundigen. Laſs es uns
hieran uns anschaulich machen. Wenn der
Besonnene, oder wer es sonst sein mag, den
wahrhaften Arzt erkennen will, und den der es
nicht ist, wird er es nicht so machen? Von der
Heilkunde wird er nicht mit ihm reden. Denn
der Arzt, wie wir sagten, versteht nichts als
das gesunde und ungesunde. Oder sagten wir
nicht so? — Ja, so. — Von der Erkenntniſs
aber weiſs er nichts, sondern dieses haben wir
allein der Besonnenheit zugeschrieben. — Ja.
— Also weiſs auch von der Heilkunde der Arzt
nichts, da ja die Heilkunde eine Erkenntniſs
171 ist? — Richtig. — Daſs nun der Arzt irgend
eine Erkenntniſs hat, wird der Besonnene frei-
lich einsehen; unternimmt er aber zu erproben
was für eine, muſs er dann nicht sehen, wovon
sie es ist? Oder ist nicht eben dadurch jede Er-
kenntniſs bestimmt, nicht nur daſs sie eine Er-
kenntniſs ist, sondern auch was für eine, daſs
sie es von etwas ist? — Eben dadurch. — Auch
die Heilkunde ist also bestimmt als eine ver-
schiedene von andern Erkenntnissen, dadurch
daſs sie des gesunden und ungesunden Erkennt-
niſs ist. — Ja. — Also eben hierin muſs, wer
Jemandes Heilkunst untersuchen will, sie unter-
suchen, worin sie besteht. Gewiſs doch nicht
in dem auſser ihr, worin sie nicht besteht? —
Freilich nicht. — In dem gesunden also und
ungesunden muſs, wer recht prüft, den Arzt
prüfen, in wiefern er heilkundig ist. — So
zeigt es sich. — Nämlich doch indem er, was
hierin gesprochen oder gethan wird, prüft, ob
das Gesprochene wahr gesprochen, und das Ge-
thane richtig gethan ist? — Nothwendig. —
Könnte nun wohl Jemand ohne Heilkunde eines

von beiden gehörig verfolgen? — Gewifs nicht. — Also auch wohl kein Anderer aufser der Arzt, auch nicht der Besonnene? Er wäre sonst ein Arzt noch aufser der Besonnenheit — So ist es. — Auf alle Weise also, wenn die Besonnenheit nur die Erkenntnifs der Erkenntnifs ist und der Unkenntnifs, wird sie auch nicht im Stande sein, weder den Arzt zu unterscheiden der seine Kunst versteht und den der sie nicht versteht, sondern es nur vorgiebt oder sich einbildet, noch auch irgend einen Andern, ob er wirklich das seinige versteht was es auch sei, ausgenommen seinen Kunstverwandten, eben wie die andern Künstler auch. — Offenbar, sagte er. — Welchen Nuzen also Kritias, sprach ich, hätten wir wol noch von der so beschaffenen Besonnenheit? Denn wenn, wie wir anfänglich annahmen, der Besonnene wüfste was er weifs und was er nicht weifs, das eine dafs er es weifs und das andere dafs er es nicht weifs, und auch einen Andern wie es eben hierin mit ihm steht zu beurtheilen im Stande wäre: dann wäre es uns, das können wir behaupten, höchst nüzlich besonnen zu sein. Denn fehlerfrei würden wir selbst unser Leben durchführen im Besiz der Besonnenheit, und auch alle Uebrigen soviel ihrer von uns regiert würden. Denn weder würden wir selbst etwas zu thun unternehmen was wir nicht verständen, sondern diejenigen ausfindend, welche es verstehen, würden wir es ihnen überlassen, noch auch würden wir den übrigen, welche wir regierten, verstatten irgend etwas Anderes zu thun, als das was sie, wenn sie es thun, auch richtig thun werden. Dies wäre aber das, wovon sie die Erkenntnifs haben. Und so würde ein durch Besonnenheit verwaltetes Hauswesen wohl verwaltet werden,

und eine so regierte Stadt, und alles Andere
172 worüber Besonnenheit herrschte. Denn wenn das Fehlen beseitiget ist, und das Richtighandeln überall obwaltet: so müssen, die in dieser Verfassung sind, nothwendig ein schönes und gutes Leben führen, die aber wohlleben müssen glükselig sein. Würden wir nicht dieses, sprach ich, von der Besonnenheit sagen, o Kritias, wenn wir beschreiben wollten, welch ein groſses Gut es wäre zu wissen, was einer weiſs und nicht weiſs? — Allerdings dieses. — Nun aber siehst du doch, sprach ich, daſs sich uns nirgends eine solche Erkenntniſs gezeigt hat? — Ich sehe es, sagte er. — Hat etwa, sprach ich, die Besonnenheit wie wir sie jezt gefunden haben, daſs man nämlich durch sie die Erkenntniſs erkennt und die Unkenntniſs, das Gute, daſs wer sie besizt alles was er sonst lernen will leichter lernen, und daſs ihm Alles klarer erscheinen wird, weil er neben jedem was er lernt auch noch die Erkenntniſs dazu sieht? und daſs er auch Andere besser beurtheilen wird in dem nämlich was er selbst gelernt hat, die aber ohne dieses Andere beurtheilen wollen, werden es schlechter und ungründlicher thun? Ist es etwa dergleichen etwas, Freund, was wir noch von der Besonnenheit vortheilen werden? und wir haben nur etwas gröſseres im Sinn und suchen etwas gröſseres in ihr als sie ist? — Vielleicht, sagte er, verhält es sich so. — Vielleicht, sprach ich; vielleicht aber auch haben wir etwas ganz unnüzes gesucht. Ich denke nur so, weil mir allerlei wunderliche Dinge einfallen von der Besonnenheit, wenn sie so etwas ist.

Laſs uns doch sehen wenn du willst. Eingestanden es sei möglich die Erkenntniſs zu erkennen, laſs uns auch jenes, was wir anfäng-

lich als die Besonnenheit sezten, das Wissen
was einer weiſs und was er nicht weiſs, auch
das laſs uns nicht abstreiten sondern zugeben,
und dies Alles zugegeben laſs uns noch besser
überlegen, ob sie uns etwas helfen wird, wenn
sie nun diesen ganzen Umfang hat. Denn was
wir nur eben sagten, daſs die Besonnenheit ein
groſses Gut sein würde, wenn sie dieses wäre
und so der Verwaltung der Hauswesen und
Staaten vorstände, das dünkt mich, Kritias,
haben wir eben nicht gar löblich ausgesagt. —
Wie doch? sprach er. — Weil wir, sagte ich,
sehr obenhin behauptet haben, es wäre ein
groſses Gut für die Menschen, wenn Jeder das
thäte was er wisse, was er aber nicht wisse
Andern überlieſse die es wissen. — Und dieses,
fragte er, hätten wir nicht löblich ausgesagt?
— Nein wie mich dünkt. — Wunderliche
Dinge in der That, sagte er, sprichst du Sokrates.
— Beim Hunde, sprach ich, auch mich
dünkt es eben so. Das hatte ich auch eben im
Sinne, als ich sagte, es fielen mir wunderliche
Dinge ein, und wie ich fürchtete, daſs wir gar
nicht richtig untersuchten. Denn in der That,
wenn auch die Besonnenheit alles dieses wirklich
ist, so dünkt mich gar nicht klar zu sein daſs 173
sie uns irgend ein Gut bewirkt. — Wie denn?
sprach er; sage doch, damit auch wir sehen was
du meinst. — Ich glaube wohl, sagte ich, daſs
ich fasele; aber doch muſs man, was einem vorschwebt,
in Betrachtung ziehen und nicht leichtsinnig
vorübergehn, wenn einem auch nur im
mindesten an sich selbst etwas gelegen ist. —
Wohl gesprochen, sagte er. — So höre denn,
sprach ich, meinen Traum, ob er aus der Pforte
von Horn kommt, oder aus der von Elfenbein.

Wenn nämlich die Besonnenheit, sofern sie dasjenige ist, was wir jezt festgestellt haben, auch noch so sehr über uns herrscht, würde dann nicht überall nach der Erkenntnifs verfahren werden, und Keiner der ein Steuermann zu sein behauptete, es aber nicht wäre, uns hintergehen können, noch auch ein Arzt oder Heerführer oder was einer sonst vorgäbe zu wissen was er nicht weifs würde unentdekt bleiben? Würde uns aber hieraus, wenn es sich so verhielte, wohl etwas anderes entstehn, als dafs wir eben gesunder sein werden am Leibe als izt, und besser aus Gefahren zur See und im Kriege errettet werden, und dafs unser Hausgeräth, Kleidung, Beschuhung und was sonst hieher gehört, kunstreich wird gearbeitet sein, weil wir uns überall wahrer Künstler bedienten? Ja wenn du willst wollen wir auch noch die Wahrsagerkunst zugeben dafs die eine Erkenntnifs des Zukünftigen sein werde, und die Besonnenheit soll auch dieser vorstehen, um die Grofssprecher abzuwehren, und uns die wahrhaften Wahrsager als Ausleger des Zukünftigen aufzustellen. Dafs nun das menschliche Geschlecht also versorgt verständig handeln und leben würde, das begreife ich. Denn die achthabende Besonnenheit würde nicht zulassen, dafs sich uns der Unverstand als Mitarbeiter neben einschleichen könnte. Dafs wir aber verständig und erkenntnifsmäfsig lebend auch gut leben und glüklich sein würden, das können wir doch noch nicht einsehn, lieber Kritias. — Aber, sagte er, du wirst doch nicht leicht ein anderes Ziel des Gutlebens finden, wenn das erkenntnifsmäfsig dir zu schlecht ist. — Lehre mich nur noch das Wenige, sprach ich, welcher Erkenntnifs gemäfs du denn meinst?

Etwa der von Schneidung der Schuhe? — Beim
Zeus, sagte er, die meine ich nicht. — Oder
von Verarbeitung des Metalls? — Keinesweges.
— Oder der Wolle, des Holzes und irgend
sonst etwas dergleichen? — Auch nicht. — Also,
sprach ich, bleiben wir nicht mehr bei der
Erklärung, der lebe glükselig, der erkenntnifs-
mäfsig lebe; denn diesen, obgleich sie erkennt-
nifsmäfsig leben, willst du doch nicht zugeste-
hen, dafs sie glükselig sind; sondern du scheinst
mir nur als einen in gewisser Hinsicht erkennt-
nifsmäfsig lebenden den Glükseligen zu beschrei-
ben; und vielleicht meinst du den, dessen ich
nur eben erwähnte, der das Zukünftige Alles
wissen soll, den Wahrsager. Meinst du den
oder einen andern? — Auch den, sagte er, 174
meine ich, auch Andere. — Welche doch?
fragte ich. Nicht etwa den, der aufser dem
Zukünftigen auch das Vergangene Alles wüfste
und das Gegenwärtige, und dem gar nichts un-
bekannt wäre? Denn lafs uns annehmen, es
gäbe einen solchen. Und ich denke doch, du
wirst nicht behaupten, dafs irgend jemand
erkenntnifsmäfsiger lebe als dieser. — Freilich
nicht. — Das aber vermisse ich nun noch,
welche von seinen Erkenntnissen ihn glükselig
macht; oder alle auf gleiche Weise? — Mit
nichten auf gleiche Weise. — Aber welche denn
vornämlich? Was doch aus allem Gegenwärti-
gen, Vergangenen und Zukünftigen weifs er
durch diese? Etwa was zum Bretspiel gehört?
— Ei was Bretspiel! sagte er. — Oder zum
Rechnen? — Keinesweges. — Oder zur Ge-
sundheit? — Schon eher. — Aber jene eigent-
liche, sprach ich, die ich meine, was erkennt
er durch die? — Das Gute, sagte er, und das

Böse. — O du böser Mensch! sprach ich, so lange ziehst du mich rund herum, und verbirgst mir, daſs nicht das erkenntniſsmäſsig leben überhaupt wohllebend und glükselig macht, auch nicht das nach allen andern Erkenntnissen zusammengenommen, sondern nur das nach dieser einen, welche sich auf das Gute und Böse bezieht! Denn Kritias, wenn du nun diese Erkenntniſs wegnimmst von den übrigen Erkenntnissen, wird dann die Heilkunst uns weniger heilen, die Kunst des Schuhmachers uns weniger beschuhen, die des Webers uns weniger bekleiden, und die des Steuermanns uns weniger bewahren, daſs wir nicht zur See; so wie die des Heerführers, daſs wir nicht im Kriege umkommen? — Um nichts weniger, sagte er. — Aber, lieber Kritias, daſs alles dieses gut geschehe und zu unserm Nuzen, das werden wir eingebüſst haben, wenn jene Erkenntniſs weggenommen ist. — Richtig. — Aber diese ist doch, wie es scheint, nicht die Besonnenheit, sondern sie ist die deren Geschäft ist uns zu nuzen. Denn sie ist ja nicht die Erkenntniſs der Erkenntniſs und Unkenntniſs, sondern die Erkenntniſs des Guten und Bösen, so daſs wenn diese die nuzende ist, die Besonnenheit etwas anderes sein muſs als nuzend. — Wie? sagte er; die sollte nicht nuzen? Denn wenn doch einmal die Besonnenheit die Erkenntniſs der Erkenntnisse ist, und den andern Erkenntnissen vorsteht: so muſs sie ja auch dieser sich auf das Gute beziehenden Erkenntniſs vorstehen, und uns so doch nuzen. — Macht auch sie uns, sprach ich, etwan gesund, und nicht die Heilkunde? und so auch mit den andern Künsten; verrichtet sie die Geschäfte dersel-

ben, und nicht vielmehr jede von ihnen das ihrige? Oder haben wir nicht lange schon eingestanden, daſs sie nur der Erkenntnisse und Unkenntnisse Erkenntniſs wäre, und keiner andern Sache? Nicht so? — Allerdings wohl. — Sie also wird uns nicht die Gesundheit bewirken? — Wohl nicht. — Weil nämlich die Gesundheit für eine andere Kunst gehört. Oder nicht? — Ja für eine andere. — 175
Also auch nicht den Nuzen, Freund, wird sie uns bewirken. Denn auch dieses Geschäft haben wir izt eben einer andern Kunst beigelegt. Nicht wahr? — Freilich. — Wie kann also die Besonnenheit nüzlich sein, wenn sie uns gar keinen Nuzen irgend bewirkt? — Auf keine Weise, Sokrates, scheint es ja. — Du siehst also, Kritias, wie sehr mit Recht ich schon lange Besorgniſs hegte, und wohl mit Grund mich selbst beschuldigte, daſs ich gar nichts nuzes von der Besonnenheit herausbrächte. Denn gewiſs würde nicht, was einstimmig für das Vortrefflichste von allen gehalten wird, uns als etwas unnüzes erschienen sein, wenn ich etwas nuz wäre um eine Untersuchung gut zu führen. Nun aber werden wir ja überall geschlagen, und können nicht aufzeigen, was doch wohl dasjenige ist, dem der Wortbildner diesen Namen Besonnenheit beigelegt hat, ohnerachtet wir Vieles eingeräumt haben, was gar nicht herauskam in unserer Rede. Denn zuerst haben wir eingeräumt, es gebe eine Erkenntniſs der Erkenntniſs, ohnerachtet unsere Rede dies nicht zulieſs noch behauptete, es gebe eine; dann haben wir ferner dieser Erkenntniſs eingeräumt, daſs sie auch die Werke der übrigen

Erkenntnisse erkennen sollte, da auch dieses unsere Rede nicht zuliefs, um nur den Besonnenen so weit zu bringen, dafs er erkennte, was er weifs dafs er es weifs, und was er nicht weifs dafs er es nicht weifs. Und dieses haben wir in der That sehr freigebig eingeräumt, ohne darauf zu sehen wie unmöglich es ist, was einer ganz und gar nicht weifs, dieses doch gewissermafsen zu wissen. Denn dafs er es nicht wisse, behauptete doch unser eingestandener Saz daran zu wissen, obgleich wie ich glaube dieses offenbar unvernünftiger ist als irgend sonst etwas. Und dennoch hat die Untersuchung, wie gutmüthig und gar nicht hart wir auch gegen sie gewesen sind, die Wahrheit nicht finden können, sondern ihr dergestalt Hohn gesprochen, dafs sie uns was wir durch ewiges Zugeben und Zudichten als das Wesen der Besonnenheit aufgestellt hatten, uns dieses zulezt höchst übermüthig als etwas ganz unnüzes gezeigt hat. Meinetwegen nun verdriefst es mich weniger, Deinetwegen aber, o Charmides, verdriefst es mich sehr, dafs du mit einer solchen Gestalt und überdies von Gemüth so besonnen, dennoch von dieser Besonnenheit gar keinen Nuzen haben sollst, und sie dir nichts helfen soll im Leben. Noch mehr aber verdriefst es mich wegen der Besprechung, die ich von dem Thrakier gelernt habe, dafs ich an etwas so gar nichts werthes so viele Mühe gewendet habe, es zu lernen. Auch glaube ich gar nicht, dafs es sich wirklich so verhält; sondern nur, dafs ich ein schlechter Forscher bin, die Besonnenheit aber gewifs ein grofses Gut ist, und du, wenn du es besizest, sehr

glükselig. Sieh also zu, ob du es etwa besizest und der Besprechung gar nicht bedarfst. 176
Denn besizest du es, so wollte ich dir lieber rathen, mich nur für einen Schwäzer zu halten, der unfähig ist, etwas ordentlich zu suchen im Gespräch, dich selbst aber, je besonnener du bist für desto glükseliger.

Darauf sagte Charmides: Aber beim Zeus, Sokrates, ich weiſs ja nicht ob ich sie habe oder ob ich sie nicht habe. Wie sollte ich es auch wol wissen, da ja nicht einmal Ihr im Stande seid herauszufinden, was sie wol ist, wie du sagst. Ich meines Theils jedoch glaube dir eben nicht sehr, und meine von mir selbst, Sokrates, daſs ich der Besprechung gar sehr bedarf; auch soll von meiner Seite nichts hindern, daſs ich mich von dir besprechen lasse alle Tage, bis du sagst es sei genug. — Wohl, sagte Kritias, und wenn du dies thust, Charmides, das wird mir ein Beweis sein, daſs du besonnen bist, wenn du dich dem Sokrates hingiebst, um dich von ihm besprechen zu lassen, und nicht von ihm lässest weder viel noch wenig. — Gewiſs, sagte er, werde ich ihm folgen und nicht von ihm lassen. Es wäre ja auch arg von mir, wenn ich dir meinem Vormunde nicht gehorchte, und nicht thäte, was du befiehlst. — Und gar sehr, sagte er, befehle ich es. — So werde ich es denn thun, antwortete Charmides, mit diesem Tage anfangend. — Ihr da, sprach ich, was berathet Ihr Euch zu thun? — Nichts, sagte Charmides, sondern wir haben uns schon berathen. — Gewalt also, sprach ich, willst du

brauchen, und mir nicht einmal eine Wahl lassen? — Ja Gewalt, sagte er, will ich brauchen, zumal es ja dieser befiehlt. Hiergegen nun berathe du dich auch, was du zu thun gedenkst. — Da ist ja, sprach ich, weiter kein Rath übrig. Denn dir, wenn du etwas auszuführen unternimmst, und noch gar Gewalt brauchst, wird wohl kein Mensch im Stande sein sich zu widersezen. — So widerseze du dich denn auch nicht, sagte er. — Ich werde auch nicht, sprach ich.

EUTHYPHRON.

Einleitung.

Als Erörterung über den Begriff der Frömmigkeit, die im Protagoras ebenfalls unter den Theilen der Tugend aufgeführt wird, schliefst sich auch der Euthyphron an jenes Gespräch. Allein mit dem Laches und Charmides verglichen erscheint er dennoch als eine sehr untergeordnete Arbeit, weil nicht nur seine dürftige Bekleidung gegen den Reichthum und die Pracht in jenen beiden sehr nachtheilig absticht, sondern auch sein innerer Gehalt mit jenen verglichen sich nicht viel besser ausnimmt. Denn man kann im Euthyphron weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinsten ethischen Ideen nachweisen, noch auch, wenn man bei dem einzelnen Begriff stehen bleiben will, der den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht, finden sich hier solche indirekte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machen; sondern sowohl die Beschränktheit des Zwekks als die blofs skeptische Behandlung des Gegenstandes liegt hier ganz deutlich zu Tage. Dafs nun ein so wesentliches Element der den Platonischen Gesprächen eigenen Bildung hier gänzlich fehlt, dieses könnte leicht den Verdacht erregen, ob nicht unser Gespräch hier unter diejenigen gehöre, die dem Platon abzusprechen sind; und bestärkt wird dieser Verdacht durch manche

Einzelheiten in der Ausführung, welche anstatt des schon bewährten und gebildeten Meisters eher einen nicht ganz unglüklichen und deshalb selbstgefällig sich brüstenden Nachahmer verrathen, der das mäfsige Erwerbthum einer leichteren Dialektik und einer ziemlich oberflächlichen Ironie gern recht hoch ausbringen möchte. Indefs kommt es darauf an, wieviel folgende Gründe vermögen, um diesen Verdacht zu beseitigen. Zuerst ist das dialektische Uebungsstük, welches der Euthyphron enthält, wenn gleich nicht so umfassend als das im Charmides aufgestellte, doch nicht minder sowohl ein natürlicher Auswuchs des Protagoras als eine eigne Annäherung und Vorbereitung zum Parmenides. Dies gilt besonders von der Entwikkelung des Unterschiedes zwischen dem, was das Wesen eines Begriffs, und dem, was nur eines seiner Verhältnisse bezeichnet, und von der Ableitung des Sprachgebrauches, den Platon in der Folge zur Bezeichnung dieses Unterschiedes durchgängig beobachtet. Ferner verschwindet in den übrigen Platonischen Werken der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der Vier Haupttugenden, denen er im Protagoras noch beigesellt ist, auf eine solche Art, dafs ein eigner Wink darüber ganz nothwendig ist, und wenn er sich nicht fände, als verloren gegangen müfste vorausgesetzt werden. Zwar enthalten spätere Gespräche einzelne positive Aeufserungen über das Wesen der Frömmigkeit und ihr Verhältnifs zu jenen Tugenden; aber das verstekte geht ja überall bei unserm Schriftsteller dem offenen und unverholenen voran; und eben jene Aeufserungen schliefsen sich unmittelbar an das blofs verneinende Resultat des Euthyphron. Endlich mufs man hinzunehmen, dafs dieses Gespräch

unstreitig zwischen der Anklage und der Verurtheilung des Sokrates geschrieben ist, und dafs sich unter diesen Umständen fast unvermeidlich für den Platon zu dem Zwekk den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern der andere gesellen mufste, den über eben diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen. Ja es konnte je dringender die Umstände waren um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch dialektische so weit verschlingen, dafs Platon darüber verabsäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen, ohne dafs man dennoch sagen könnte, er sei sich selbst untreu geworden oder habe sich gänzlich verläugnet. So erklären sich bei dieser unläugbaren Verflechtung der Absichten aus dem Drang des Bestrebens, soviel nur irgend möglich, die gemeinen Begriffe in ihrer Blöfse darzustellen, und aus der Eilfertigkeit der Abfassung, wie es scheint, die gerügten und nicht abzuläugnenden Mängel des kleinen Werkes wenigstens so weit, dafs, da wir keine Spuren haben von einem Sokratiker, der so platonisch noch als dieses ist, componirt und geschrieben hätte, und in die späteren Zeiten eigentlicher Nachahmer die Schrift wohl nicht zu sezen ist, ich noch immer nicht wage das Verdammungsurtheil über sie entscheidend auszusprechen.

Fährt man also fort sie als platonisch anzusehen, so hat sie zwar wegen des Uebergewichts der Nebenabsicht auf der einen Seite sehr viel von dem Charakter einer blofsen Gelegenheitsschrift an sich, kann aber doch auf der andern nicht ohne Unbilligkeit aus dieser an den Protagoras sich anschliefsenden Reihe aus-

geschlossen werden, in welcher sie zwar ohne die Verhältnisse des Sokrates ihren Plaz wahrscheinlich noch würdiger ausgefüllt haben würde, ihn aber doch auch jezt noch wenn man ihr einige Nachsicht angedeihen läfst, wohl behaupten kann.

Den Euthyphron dabei zum Unterredner zu machen war ganz in der Weise des Laches, wo auch Sokrates mit ausgezeichnet Sachverständigen zu thun hat. Dieser Mann war nämlich, wie aus seinen eignen Aeufserungen hervorgeht, eine sehr bekannte etwas lächerliche Person, ein Wahrsager wie es scheint, und der sich besonders auf das Göttliche zu verstehen vorgab, und die rechtgläubigen aus den alten theologischen Dichtern gezogenen Begriffe tapfer vertheidigte. In gleichem Charakter erscheint auch unstreitig derselbe Euthyphron im Kratylos des Platon. Diesen nun gerade bei der Anklage des Sokrates mit ihm in Berührung, und durch den unsittlichen Streich, den sein Eifer für die Frömmigkeit veranlafste, in Gegensaz zu bringen, war ein des Platon gar nicht unwürdiger Gedanke. Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von andern Zeiten oder Personen übertragen. Auch ist die Art, wie er behandelt wird, fast zu vergleichen mit der Geschichte vom Sichelspeer im Laches; nur dafs die Klage des Euthyphron weit genauer zur Sache gehört, und dafs weder die gröfsere Ausführlichkeit noch das öftere Zurükkommen darauf bei der unverkennbaren apologetischen Absicht als etwas Fehlerhaftes kann angesehen werden.

EUTHYPHRON.

EUTHYPHRON. SOKRATES.

EUTH. Was hat sich doch Neues ereignet, o Sokrates, daſs du dem Aufenthalt im Lykeion entsagend dich izt hier aufhältst bei der Halle des Basileus? Denn du hast doch wohl nicht auch einen Rechtsstreit bei dem Basileus, wie ich? 2

SOK. Wenigstens, o Euthyphron, nennen dies die Athener nicht einen Rechtsstreit, sondern eine Staatsklage.

EUTH. Was sagst du? eine solche hat Jemand gegen dich eingeleitet? Denn du gegen einen Andern, das kann ich von dir nicht denken.

SOK. So ist es auch nicht.

EUTH. * Sondern ein Anderer gegen dich.

SOK. Freilich.

EUTH. Wer doch?

SOK. Ich kenne den Mann selbst nicht recht, Euthyphron; jung scheint er mir wohl noch zu sein, und ziemlich unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Melitos, und von Zunft ist er ein Pitthier, wenn du dich etwa auf einen Pitthier Melitos besinnst mit glattem Haar, noch schwachem Bart und Habichtsnase.

EUTH. Ich besinne mich nicht; aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingegeben?

SOK. Was für eine? die ihm nicht wenig Ehre bringt, dünkt mich. Denn so jung noch sein und schon eine so wichtige Sache verstehn, ist nichts geringes. Nämlich er weiſs, wie er behauptet, auf welche Weise die Jugend verderbt wird, und wer sie verderbt. Er mag also wohl ein Weiser sein, und weil er meine Unweisheit inne geworden, als durch welche ich seine Altersgenossen verderbe: so geht er, wie zur Mutter, zum Staat, um mich zu verklagen. Und er allein unter allen öffentlichen Männern scheint mir die Sache recht anzufangen: Denn ganz recht ist es, zuerst für die Jugend zu sorgen, daſs sie aufs beste gedeihe; wie auch ein guter Landmann immer zuerst für die jungen Pflanzen sorgt, und hernach für die übrigen. So wahrscheinlich will auch Melitos zuerst uns vertilgen, die wir den frischen Trieb der Jugend
3 verderben, wie er sagt; hernach aber wird er natürlich auch für die Aelteren sorgend dem Staat ein Urheber sehr vieler und groſser Vortheile werden, wie man ja erwarten muſs von dem, der mit einem solchen Anfang anfängt.

EUTH. Das wünschte ich wohl, o Sokrates! Allein es graut mir, daſs es nur nicht das Gegentheil sei. Denn mich dünkt er recht vom heiligsten Grund aus den Staat miſshandeln zu wollen, da er sich bemüht, dich zu verlezen. Aber sage mir doch, wodurch behauptet er denn, daſs du die Jugend verderbest?

SOK. Unsinnig genug, mein Guter, wenn man es so hört. Er sagt nämlich, ich erdichtete Götter, und als einen Erdichter neuer Götter, der

an die alten nicht glaubt, verklagt er mich eben deshalb wie er sagt.

EUTH. Ich verstehe, Sokrates. Weil du immer sagst, das Dämonische sei dir widerfahren; so stellt er diese Klage gegen dich an, als gegen einen Neuerer in götttichen Dingen, und kommt um dich zu verläumden vor Gericht, weil er weifs, dafs dergleichen Verläumdungen sehr leicht Eingang finden bei den Meisten. Denn auch mit mir, wenn ich in der Gemeinde etwas rede von göttlichen Dingen, und ihnen vorhersage was geschehen wird, treiben sie Spott wie mit einem Wahnsinnigen, und doch ist nichts was nicht eingetroffen wäre von Allem was ich vorhersagte. Aber doch sind wir Alle ihnen verhafst. Aber man mufs sich nur nichts um sie kümmern, sondern gerade zu gehn.

SOK. Lieber Euthyphron, bespöttelt zu werden, das ist nun eben keine grofse Sache. Und weiter, wie mich dünkt, kümmern sich die Athener nicht sonderlich um einen, wenn sie ihn auch für noch so gewaltig halten, der nur nicht lehrlustig ist mit seiner Weisheit. Von wem sie aber glauben, er wolle auch Andere zu solchen machen, dem zürnen sie, sei es nun aus Hafs, wie du meinst, oder aus was sonst.

EUTH. Was dies betrifft, begehre ich gar nicht zu versuchen, wie sie über mich denken.

SOK. Weil du eben das Ansehn hast, dich selten zu machen, und Niemanden deine Weisheit lehren zu wollen; ich aber befürchte, dafs ich bei ihnen in dem Ruf stehe meiner Menschenliebe wegen, was ich nur weifs verschwenderisch Jedermann zu sagen nicht nur unentgeltlich, sondern auch noch gern etwas dazugebend wenn mich nur Jemand hören will. Wie ich also eben sagte, wenn sie mit mir nur

Scherz treiben wollten, wie du behauptest, daſs sie es dir machen: so wäre das gar nicht übel, scherzend und lachend vor Gericht zu stehen. Wenn sie aber Ernst machen wollen, so kann wohl Niemand leicht wissen, wie die Sache ablaufen wird, auſser Ihr, Wahrsager.

EUTH. Wahrscheinlich wird es wohl nichts sein, Sokrates; sondern du wirst deine Sache nach Wunsch ausfechten, und so denke ich auch ich die meinige.

SOK. Und was für eine Sache hast denn du, Euthyphron? verfolgst du oder wirst du verfolgt?

EUTH. Ich verfolge.

SOK. Und wen?

EUTH. Einen solchen, daſs man mich für
4 rasend halten wird ihn zu verfolgen.

SOK. Wie so? kann er etwa fliegen?

EUTH. Am Fliegen fehlt ihm wohl viel, da er schon ganz wohlbetagt ist.

SOK. Und wer ist es denn?

EUTH. Mein eigner Vater.

SOK. Dein eigner Vater, o Bester?

EUTH. Ganz sicher.

SOK. Und welches ist denn die Beschuldigung? worauf geht die Klage?

EUTH. Auf Todtschlag, Sokrates.

SOK. Herakles! Aber die meisten Menschen, Euthyphron, wissen wohl gar nicht, wie dies recht ist? Denn ich glaube wohl nicht daſs der erste beste dies richtig thun kann; sondern nur wer schon weit in der Weisheit vorgeschritten ist.

EUTH. Weit genug, allerdings beim Zeus, Sokrates.

SOK. Es ist also wohl deiner nächsten Angehörigen einer, der durch deinen Vater ums

Leben gekommen ist? Oder versteht sich das von selbst: denn eines Fremden wegen würdest du ihn wahrlich nicht als Todtschläger verklagen!

Euth. Lächerlich ist es, o Sokrates, daſs du meinst, dies mache einen Unterschied, ob der Getödtete ein Fremder ist oder ein Angehöriger, und man müsse nicht das allein beachten, ob der Tödtende ihn mit Recht getödtet hat oder nicht, und wenn mit Recht, ihn gehen lassen, wenn aber nicht, ihn verfolgen, und wenn auch der Todtschläger dein Heerd- und Tischgenosse ist. Denn gleich groſs ist ja die Beflekkung, wissentlich mit einem solchen zu leben, ohne daſs man sich und ihn durch die Angabe vor Gerichte reiniget. Uebrigens war der Todte ein Dienstmann von mir, und als wir des Landbaues wegen auf Naxos waren, tagelöhnerte er dort bei uns. In der Trunkenheit nun erzürnt er sich mit einem unserer Knechte und schlägt ihn todt. Der Vater also läſst ihn an Händen und Füſsen gebunden in eine Grube werfen, und schikt einen hieher zum Ausleger sich Raths erholen was zu thun wäre. Binnen dieser Zeit aber vernachlässigte er den Gebundenen als einen Todtschläger, und als ob es nichts wäre, wenn er auch stürbe. Welches ihm dann auch begegnete: denn Frost, Hunger und Fesseln tödteten ihn ehe noch der Bote von dem Ausleger zurükkehrte. Dieses nun verdrieſst eben den Vater und die übrigen Verwandten, daſs ich eines Todtschlägers wegen den Vater des Todtschlages anklage, da er ihn doch, wie sie sagen, nicht einmal umgebracht hat, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, man doch eines solchen wegen sich nicht viel kümmern dürfe, der ja selbst ein Todtschläger

war. Denn es sei doch ruchlos, daſs der Sohn den Vater des Todtschlages anklage. Aber schlecht, o Sokrates? wissen sie wie das göttliche sich verhält, was frommes und ruchloses betrifft.

Sok. Du aber, um des Zeus willen, o Euthyphron, glaubst so genau dich auf die göttlichen Dinge zu verstehen, wie es sich damit verhält, und auf das fromme und ruchlose, daſs du bei diesem Hergang der Sache, wie du ihn berichtet hast, gar nicht besorgst, ob du nicht etwa selbst wiederum, indem du den Vater zu Recht belangst, etwas ruchloses begehest?

Euth. Gar nichts wäre ich ja nuz, o Sokrates, und um nichts wäre Euthyphron besser als die Andern, wenn ich dergleichen nicht
5 alles genau verstände.

Sok. So wird es demnach für mich, du bewunderungswürdiger Euthyphron, wohl das Beste sein, daſs ich dein Schüler werde, und dem Melitos, noch ehe ich mich auf seine Klage einlasse, eben hierauf Vergleich anbiete, und ihm sage: Auch vorher schon hätte ich es mir sehr angelegen sein lassen das göttliche zu verstehen, nun aber er behauptete, daſs ich auf meine eigne Weise grüble, und Neuerungen in göttlichen Dingen aufbringend mich schwer versündige, wäre ich eben dein Schüler geworden. Und wenn du nun, o Melitos, würde ich sagen, zugiebst, daſs Euthyphron weise ist in diesen Dingen und richtig darüber denkt: so glaube es von mir auch, und verklage mich nicht. Wo aber nicht so melde ihm, meinem Lehrer, die Klage eher an als mir, weil er die alten Leute verderbt, mich und seinen Vater, mich durch Lehre, jenen aber durch Verweis und Strafe. Wenn er mir nun nicht glaubt,

noch auch mich von der Klage losläfst, und statt meiner dich angiebt: so werde ich vor Gericht eben das sagen, was ich ihm vorher beim Versuch des Vergleiches allein gesagt.

Euth. Ja beim Zeus, Sokrates, wenn er es doch wagen wollte mich anzugeben! ich würde wohl finden, glaube ich, wo er anbrüchig ist, und es sollte weit eher noch vor Gericht von ihm die Rede sein als von mir.

Sok. Eben weil ich dies auch weifs, lieber Freund, wünsche ich dein Schüler zu werden. Denn ich weifs ja, wie auch sonst Mancher und so auch dieser Melitos dich nicht einmal zu sehen scheint, mich aber überschaut hat er so scharf und leicht ins Auge gefafst, dafs er mich schon der Gottlosigkeit anklagt. So sage mir nun um Zeus willen, was du izt eben so genau zu wissen behauptetest, worin doch deiner Behauptung nach das Gottesfürchtige und das Gottlose bestehe, sowohl in Beziehung auf Todtschlag als auf alles übrige. Oder ist nicht das fromme in jeder Handlung sich selbst gleich, und das ruchlose wiederum allem frommen entgegengesezt und sich selbst ähnlich, so dafs alles was ruchlos sein soll, soviel nämlich seine Ruchlosigkeit betrifft, Eine gewisse Gestalt hat?

Euth. Auf alle Weise freilich, Sokrates.

Sok. So sage also, was du behauptest dafs das fromme sei, und was das ruchlose.

Euth. Ich sage eben, dafs das fromm ist, was ich izt thue, den Uebelthäter nämlich, er habe nun durch Todtschlag, oder durch der Heiligthümer Beraubung, oder durch irgend etwas dergleichen gesündiget, zu verfolgen, sei er auch Vater oder Mutter, oder wer sonst immer; ihn nicht zu verfolgen aber ist ruchlos. Denn, o Sokrates, betrachte nur, welchen star-

ken Beweis ich dir anführen werde für diese Vorschrift, daſs sie richtig ist; wie ich auch Andern schon gesagt, daſs dies ganz richtig wäre, dem Gottlosen nichts durchgehn zu lassen, und wäre er auch was du nur willst. Nämlich die Menschen halten ja selbst den Zeus für den trefflichsten und gerechtesten aller Götter, und von diesem gestehen sie doch, daſs er seinen eignen Vater gefesselt, weil der seine Söhne verschlukt ohne rechtlichen Grund; und dieser
6 wiederum habe seinen Vater verschnitten ähnlicher Dinge wegen. Mir aber wollen sie böse sein, daſs ich meinen Vater, der auch unrecht gethan, vor Gericht belange; und so widersprechen sie sich selbst in dem, was sie sagen in Bezug auf die Götter und auf mich.

SOK. Ist etwa eben dies die Ursache, o Euthyphron, weshalb ich mit der Klage verfolgt werde, weil ich nämlich, wenn Jemand dergleichen von den Göttern sagt, es übel aufnehme? und meint man, wie es scheint, daſs ich eben hierin fehle? Nun also, wenn auch du dieser Meinung bist, der in solchen Dingen so wohl unterrichtete: so müssen wie es scheint auch wir es zugeben. Denn was wollten wir auch sagen, die wir selbst eingestehen nichts von der Sache zu wissen? Aber sage mir beim Gott der Freundschaft, glaubst du wirklich, daſs dieses so gewesen ist?

EUTH. Und noch wunderbareres als dieses, o Sokrates, wovon nur die Wenigsten etwas wissen.

SOK. Auch Krieg glaubst du also wirklich, daſs die Götter haben gegen einander, und gewaltige Feindschaften und Schlachten, und viel dergleichen wie es von den Dichtern erzählt wird, und wie es theils an andern heiligen Orten von guten Malern abgebildet ist, theils auch der

Teppich voll ist von solchen Abbildungen, der an den grofsen Panathenäen in die Akropolis hinaufgetragen wird? Dies alles wollen wir für wahr erklären, Euthyphron?

EUTH. Und zwar nicht dieses allein, o Sokrates; sondern wie ich eben sagte noch vieles Andere kann ich dir, wenn du willst, von göttlichen Dingen erzählen, welches vernehmend du, wie ich wohl weifs, erstaunen wirst.

SOK. Das soll mich nicht wundern. Allein dies magst du mir ein andermal bei Gelegenheit erzählen. Jezt aber versuche das, wonach ich dich so eben fragte, mir genauer zu erklären. Denn Freund, du hast mich vorher nicht hinlänglich belehrt auf meine Frage, was wohl das fromme wäre; sondern du sagtest mir nur, dieses wäre fromm, was du jezt thust, indem du den Vater des Todtschlages wegen belangst.

EUTH. Und daran habe ich wahr gesprochen, o Sokrates.

SOK. Wahrscheinlich. Aber du giebst doch zu, Euthyphron, dafs es noch viel anderes frommes giebt?

EUTH. Das giebt es auch.

SOK. Du erinnerst dich doch, dafs ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen die es habe, sei alles ruchlose ruchlos und das fromme fromm. Oder besinnst du dich darauf nicht?

EUTH. Sehr wohl.

SOK. Diese Gestalt selbst also lehre mich, welche sie ist, damit ich auf sie sehend, und mich ihrer als Urbildes bedienend, was nun ein solches ist in deinen oder sonst Jemandes Hand-

lungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschliefse.

EUTH. Wenn du es so willst, Sokrates, kann ich es dir auch so erklären.

SOK. Gar sehr will ich das.

EUTH. Was also den Göttern lieb ist, ist fromm; was nicht lieb, ruchlos.

7 SOK. Sehr schön, o Euthyphron, und so wie ich wünschte, dafs du antworten möchtest, hast du izt geantwortet. Ob indefs auch richtig, das weifs ich noch nicht. Allein du wirst mir gewifs auch das noch dazu zeigen, wie es richtig ist, was du sagst.

EUTH. Ganz gewifs.

SOK. So komm denn, lafs uns betrachten, was wir sagen. Was den Göttern lieb ist, und der den Göttern liebe Mensch ist fromm, und das den Göttern verhafste und der ihnen verhafste ist ruchlos. Und nicht etwa einerlei, sondern ganz entgegengesetzt ist das fromme dem ruchlosen. Nicht so?

EUTH. Allerdings so.

SOK. Und gut ist das wohl offenbar gesagt.

EUTH. Ich denke: denn es ist so erklärt worden.

SOK. Ferner auch, dafs die Götter entzweit sind und uneins unter einander, o Euthyphron, und dafs es Feindschaft unter ihnen giebt gegen einander, auch das wurde gesagt.

EUTH. Das wurde freilich gesagt.

SOK. Aus der Uneinigkeit über was für Dinge aber entsteht wohl Feindschaft und Erzürnung? o Bester? Lafs uns das so überlegen. Wenn wir uneinig wären, ich und du über Zahlen, welche von beiden mehr betrüge, würde die Uneinigkeit hierüber uns wohl zu Feinden machen, und erzürnt gegen einander? oder

würden wir zur Rechnung schreitend sehr bald über dergleichen Dinge uns einigen?

Euth. Ganz gewiſs.

Sok. Nicht auch wenn wir über Gröſseres und Kleineres uneinig wären, würden wir zur Messung schreitend sehr bald dem Streit ein Ende machen?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Und zur Abwägung schreitend würden wir, glaube ich, über leichteres und schwereres entscheiden?

Euth. Wie sollten wir nicht?

Sok. Worüber also müſsten wir uns wohl streiten, und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Vielleicht fällt es dir eben nicht bei: allein laſs mich es aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist, das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, so oft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?

Euth. Freilich ist es gerade dieser Streit, Sokrates, und über diese Dinge.

Sok. Und wie die Götter, o Euthyphron? Werden sie nicht, wenn sie sich je streiten, sich über eben diese Dinge streiten?

Euth. Ganz nothwendig.

Sok. Also auch von den Göttern, du theurer Euthyphron, halten Andere Anderes für gerecht nach deiner Rede, und für edel und schlecht, und für gut und böse? Denn sie würden ja nicht in Zwietracht mit einander sein, wenn sie nicht im Streit wären über diese Gegenstände. Nicht wahr?

Euth. Ganz richtig.

Sok. Und nicht wahr, was Jeder von ihnen für edel hält und für gut und gerecht, das liebt er auch? und das Gegentheil davon haſst er?

Euth. Allerdings.

Sok. Dasselbige aber, wie du sagst, halten die Einen für gerecht, die Andern für ungerecht, welcher Uneinigkeit halber sie sich eben in Zwietracht und Krieg unter einander befinden. Ist es nicht so?

Euth. Gerade so.

8 Sok. Dasselbige also, wie es scheint, wird von den Göttern gehaſst und auch geliebt, und dasselbige also wäre gottgehässig und gottgefällig?

Euth. Das scheint so.

Sok. Also wäre ein und dasselbe auch fromm und ruchlos nach dieser Rede?

Euth. So ist es beinahe.

Sok. Also hast du doch nicht, was ich fragte, beantwortet, du Wunderlicher. Denn ich fragte nicht nach dem, was dasselbe bleibend fromm und auch ruchlos sein kann; was aber gottgefällig ist, das ist auch gottverhaſst, wie es scheint. So daſs nicht zu verwundern ist, o Euthyphron, wenn das was du jezt thust, indem du deinen Vater zur Strafe ziehst, dem Zeus etwa ganz wohlgefällig ist, dem Kronos aber und dem Uranos verhaſst, oder dem Hephaistos zwar lieb, der Here aber verhaſst, und eben so auch mit andern Göttern, wenn etwa noch sonst einer mit einem andern hierüber uneins ist.

Euth. Allein ich glaube, o Sokrates, daſs hierüber kein Gott mit dem andern uneins ist, daſs nämlich der nicht Strafe leiden müsse, der einen Andern ungerechter Weise getödtet hat.

Sok. Wie doch, Euthyphron? Hast du etwa von Menschen jemals einen gehört, welcher das bezweifelt hätte, ob wer ungerechter Weise einen Andern getödtet, oder irgend sonst etwas ungerechter Weise gethan, auch wohl Strafe leiden müsse?

Euth. Sie hören ja gar nicht auf über dergleichen zu streiten sowohl sonst als auch besonders vor Gericht. Denn nachdem sie noch so viel Unrecht gethan, thun und reden sie alles ersinnliche, um nur loszukommen von der Klage.

Sok. Gestehen sie denn auch ein, daſs sie Unrecht gethan, und behaupten, nachdem sie dies eingestanden noch, daſs sie doch keine Strafe erleiden dürften?

Euth. Das freilich keinesweges.

Sok. Also doch nicht Alles thun und sagen sie. Denn dies, denke ich, unterstehen sie sich nicht zu sagen oder zu bestreiten, daſs nicht wenn sie ja Unrecht gethan, sie müſsten Strafe leiden; sondern sie behaupten nur, glaube ich, sie hätten nicht Unrecht gethan Nicht wahr?

Euth. Darin hast du Recht

Sok. Nicht also jenes bestreiten sie, daſs der Unrechthandelnde nicht müsse bestraft werden: sondern nur darüber streiten sie mit einander, wer es denn ist der Unrecht thut, und wodurch, und wann?

Euth. Das ist richtig.

Sok. Muſs nun nicht dasselbe auch den Göttern begegnen, wenn sie doch in Zwietracht unter einander sind wegen des Gerechten und Ungerechten, wie ja deine Rede besagt, und einige behaupten, sie hätten einander Unrecht gethan, andere es läugnen? Denn dieses, du Wunderbarer, wagt doch wohl Niemand, weder

Gott noch Mensch zu sagen, daſs auch wer wirklich Unrecht gethan doch nicht Strafe leiden müsse.

EUTH. Ja hierin, o Sokrates, redest du wohl wahr im Ganzen.

SOK. Sondern über jegliches einzelne was gethan worden ist streiten die, welche streiten, Menschen wie Götter, wenn anders Götter mit einander streiten, weil sie über eine Handlung ungleicher Meinung sind, indem einige sagen, es sei recht gewesen so zu handeln, andere es sei Unrecht gewesen. Ist es etwa nicht so?

EUTH. Allerdings.

SOK. So komm denn, lieber Euthyphron, und lehre auch mich, damit ich weiser werde,
9 was für einen Beweis hast du denn darüber, daſs alle Götter glauben, der sei ungerechter Weise getödtet, der als Tagelöhner selbst einen todt geschlagen, und dann von dem Herrn des Erschlagenen gebunden, an diesen Banden noch eher gestorben, als der, welcher ihn gebunden, Erkundigung von den Auslegern eingezogen, was seinetwegen zu thun wäre, und es sei ganz recht, wenn eines solchen wegen der Sohn den Vater des Todtschlages beschuldigte und belangte? Komm und versuche mir recht deutlich zu erweisen, daſs vor allen Dingen diese Handlung alle Götter für recht halten; und wenn du es mir zur Genüge erweisest, werde ich nie aufhören dich deiner Weisheit wegen zu preisen.

EUTH. Das ist nun wohl auch keine geringe Sache, o Sokrates; aber gewiſs könnte ich es dir ganz deutlich zeigen.

SOK. Ich verstehe, du hältst mich für ungelehriger als die Richter: denn denen willst du doch gewiſs deutlich machen, daſs das ungerecht ist, und daſs alle Götter es hassen.

EUTH. Ganz deutlich, Sokrates, wenn sie nur hören werden auf meine Rede.

SOK. Sie werden schon zuhören, wenn sie nur finden, daſs du gut redest. Aber dies ist mir eingefallen während du sprachst, und ich überlege es bei mir. Wenn mich nun auch Euthyphron noch so gründlich belehrt, daſs sämmtliche Götter einen solchen Tod für ungerecht halten: was habe ich nun dadurch mehr vom Euthyphron gelernt, was das fromme ist und das ruchlose? Denn gottgehässig wäre nun wohl diese That, wie es scheint. Aber nur eben hatte sich gezeigt, daſs hiedurch das fromme und ruchlose nicht bestimmt ist, weil nämlich von dem Gottgehässigen sich gezeigt hatte, daſs es auch gottgefällig ist. So daſs ich dich hievon gern loslasse, Euthyphron, und wenn du willst sollen alle Götter dies für ungerecht halten, und Alle sollen es hassen. Wollen wir aber nun etwa dieses berichtigen in unserer Erklärung, daſs was alle Götter hassen ruchlos sein soll, und was Alle lieben fromm, was aber Einige lieben und Andere hassen, das soll auch keins von beiden sein oder beides? Willst du, daſs uns nun so die Erklärung gestellt sein soll über das fromme und ruchlose?

EUTH. Was hindert uns, Sokrates?

SOK. Mich wohl nichts, Euthyphron; aber du überlege dir deinerseits, ob du dies zum Grunde legend mich am leichtesten das lehren kannst, was du versprochen hast.

EUTH. Ich möchte allerdings behaupten, das sei das fromme, was alle Götter lieben, und gegentheils was alle Götter hassen sei ruchlos.

SOK. Wollen wir nun nicht wieder dieses in Betrachtung ziehen ob es gut gesagt ist, Euthyphron? oder es lassen, und so leicht mit

uns selbst und andern zufrieden sein, daſs wenn nur Jemand behauptet, etwas verhalte sich so, wir es gleich einräumen und annehmen? oder muſs man erst erwägen, was der wohl sagt, der etwas sagt?

Euth. Erwägen muſs man es; ich jedoch glaube, dieses ist nun richtig gesagt.

Sok. Bald, mein Guter, werden wir es besser wissen. Bedenke dir nämlich nur dieses, ob wohl das fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?

10 Euth. Ich verstehe nicht was du meinst, Sokrates.

Sok. So will ich versuchen es dir deutlicher zu erklären. Wir nennen doch etwas bewegt und bewegend, getrieben und treibend, gesehen und sehend, und Alles dergleichen siehst du doch ein, daſs es verschieden ist und auch wie es verschieden ist.

Euth. Dies glaube ich einzusehn.

Sok. Giebt es nicht eben so auch ein Geliebtes, und von diesem verschieden das Liebende?

Euth. Wie sollte es nicht?

Sok. So sage mir denn, ob das bewegte deswegen, weil es bewegt wird, ein Bewegtes ist, oder wegen etwas anderen?

Euth. Nein, sondern deswegen.

Sok. Auch das getriebene also, weil es getrieben wird? und das gesehene, weil es gesehen wird?

Euth. Allerdings.

Sok. Nicht also weil es ein Gesehenes ist, deshalb wird es gesehen; sondern im Gegentheil, weil es gesehen wird, deshalb ist es ein Gesehenes. Und nicht weil etwas ein Getriebenes ist, deshalb wird es getrieben; sondern

weil es getrieben wird, deshalb ist es ein Getriebenes. Noch auch weil es ein Bewegtes ist, deshalb wird es bewegt; sondern weil es bewegt wird ist es ein Bewegtes. Ist dir nun deutlich, Euthyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses sagen, wenn etwas irgendwie wird, oder irgend etwas leidet: so wird es nicht, weil es ein Werdendes ist, sondern weil es wird ist es ein Werdendes; noch weil es ein Leidendes ist leidet es; sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder giebst du das nicht zu?

EUTH. Ich gewiſs.

SOK. Ist nun nicht auch das geliebte ein etwas Werdendes, oder ein etwas von einem andern Leidendes?

EUTH. Freilich.

SOK. Auch dieses also verhält sich so wie das bisherige; nicht weil es ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen die es lieben, sondern weil es geliebt wird ist es ein Geliebtes.

EUTH. Nothwendig.

SOK. Was sagen wir also von dem frommen, Euthyphron? Nicht daſs es von allen Göttern geliebt wird, wie die Erklärung lautet?

EUTH. Ja.

SOK. Ob wohl deshalb, weil es fromm ist, oder anders weshalb?

EUTH. Nein, sondern deshalb.

SOK. Also weil es fromm ist, deshalb wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, deshalb ist es fromm.

EUTH. So scheint es.

SOK. Das Gottgefällige hingegen ist doch deswegen weil es von den Göttern geliebt wird das Geliebte und Gottgefällige.

EUTH. Wie anders?

SOK. Also ist das Gottgefällige nicht das fromme, o Euthyphron, noch auch das fromme das Gottgefällige, wie du sagst, sondern verschieden ist dieses von jenem.

EUTH. Wie doch das, Sokrates?

SOK. Weil wir doch zugeben, das fromme werde deshalb geliebt, weil es fromm ist, nicht aber, weil es geliebt wird, sei es fromm. Nicht wahr?

EUTH. Ja.

SOK. Das Gottgefällige aber sei, weil es von den Göttern geliebt wird, eben dieses Geliebtwerdens wegen gottgefällig, nicht aber weil es gottgefällig ist, werde es geliebt.

EUTH. Das ist richtig.

SOK. Wenn also nun, lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das fromme dasselbe wäre: so müßte ja, wenn das fromme um des Frommseins willen geliebt wird, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden; wenn aber das Gottgefällige wegen des von den
11 Göttern Geliebtwerdens gottgefällig ist, alsdann auch das fromme wegen des Geliebtwerdens fromm sein. Nun aber siehst du, daſs beides sich entgegengesezt verhält, und also auch gänzlich von einander verschieden sein muſs. Denn das eine ist, weil es geliebt wird ein solches zum geliebt werden, das andere aber weil es etwas ist zum geliebt werden, wird eben deshalb geliebt. Und es scheint beinahe, o Euthyphron, als wolltest du, gefragt was das fromme ist, das Wesen desselben nicht aufzeigen, sondern nur eine Eigenschaft angeben, die ihm zukommt, daſs nämlich dem frommen das eignet, von allen Göttern geliebt zu werden, als was aber ihm dies eignet, das hast du noch nicht gesagt. Ist es dir also genehm, so ver-

birg es mir nicht, sondern erkläre noch einmal von vorn, was denn an sich seiend das fromme hernach von allen Göttern geliebt wird, oder was ihm sonst zukommt; denn hierüber wollen wir uns nicht streiten. Aber sage nur offen heraus, was denn das fromme ist und das ruchlose.

Euth. Aber ich weiſs nicht, wie ich dir sagen soll, was ich denke. Denn wovon wir auch ausgehn, das geht uns ja immer herum, und will nicht bleiben, wohin wir es gestellt haben.

Sok. Das wäre ja meines Ahnherrn des Daidalos Kunst, o Euthyphron, was du da beschreibst. Wenn also ich dies gesagt und gesezt hätte: so würdest du mich wohl verspotten, daſs auch mir wegen der Verwandschaft mit ihm meine Wortgebilde davon gingen, und nicht stehen bleiben wollten, wohin sie einer auch stellt. Nun aber, denn die Grundlagen sind ja dein, brauchen wir einen andern Scherz. Denn dir wollen sie nicht bleiben, wie es dich ja selbst dünkt.

Euth. Mir aber, o Sokrates, scheinen unsere Reden gerade dieses Scherzes zu bedürfen. Denn dies Herumgehen und nicht an Ort und Stelle bleiben habe ich nicht in sie hineingelegt, sondern du, denke ich, der Daidalos. Denn meinetwegen wären sie immer so geblieben.

Sok. So scheine ich ja beinahe jenen Mann um soviel zu übertreffen in der Kunst, als er nur sein eigenes konnte in Bewegung bringen, ich aber auſser dem meinigen, wie es scheint, auch fremdes. Und das eben ist die rechte Feinheit in meiner Kunst, daſs ich wider Willen kunstreich bin. Denn ich wollte ja weit lieber, daſs die Reden mir blieben und unbeweglich ständen, als daſs ich zu der Weisheit des Daidalos

hernach auch den Reichthum des Tantalos bekäme. Doch dem sei genug.

Weil du mir aber weichlich zu sein scheinst: so will ich mich mit dir bemühen zu zeigen, wie du mich belehren könnest über das fromme; und werde mir nur nicht vorher müde. Sieh also zu, ob du nicht für nothwendig hältst, daſs alles fromme auch gerecht sei?

EUTH. Allerdings.

SOK. Etwa auch alles gerechte fromm? oder alles fromme zwar gerecht, das gerechte aber nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch anders?

12 EUTH. Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst.

SOK. Du bist ja doch um nicht viel wenigeres jünger, als du auch weiser bist denn ich. Aber, wie ich sage, du bist weichlich aus Ueberfluſs von Weisheit. Allein, du Glüklicher, nimm dich ein wenig zusammen: denn es ist ja gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, ders wirkte, der dies hat alles geordnet weigerst zu nennen du dich, denn wo Furcht, da immer ist Schaam auch. Ich nun weiche ab von diesem Dichter; soll ich dir sagen wie?

EUTH. Sage es freilich.

SOK. Mich dünkt nicht, wo Furcht ist immer die Schaam auch. Denn Viele, denke ich, welche Krankheit, Armuth und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keinesweges dessen, was sie fürchten. Denkst du nicht auch?

EUTH. Allerdings.

Sok. Wohl aber dünkt mich wo Schaam da immer auch Furcht zu sein Oder giebt es wohl jemand der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Ruf der Schlechtigkeit?

Euth. Gewiſs fürchtet er ihn.

Sok. Also ist es nicht richtig zu sagen: Wo nur Furcht ist immer die Schaam auch; wohl aber, wo Schaam ist immer die Furcht auch. Nämlich gröſser ist, glaube ich, die Furcht als die Schaam: denn die Schaam ist ein Theil der Furcht, so wie das ungerade ein Theil der Zahl ist. Wie denn auch nicht überall, wo nur Zahl immer auch ungerades ist, wo aber ungerades ist, da ist immer auch Zahl. Nun folgst du mir doch wohl?

Euth. Vollkommen.

Sok. In demselben Sinne nun fragte ich auch dort, ob etwa wo gerechtes immer auch frommes ist, oder zwar wo frommes immer auch gerechtes, wo aber gerechtes nicht überall frommes, weil nämlich das fromme ein Theil des gerechten ist. Wollen wir dies behaupten oder willst du anders?

Euth. Nein, sondern so, denn es leuchtet mir ein, daſs dies richtig ist.

Sok. Sieh also auch das folgende. Denn wenn das fromme ein Theil des gerechten ist, so liegt uns ob, wie es scheint, auszufinden, welcher Theil des gerechten das fromme denn ist. Wenn du mich nun über etwas von dem vorigen fragtest, wie was für ein Theil der Zahl wohl das gerade wäre, und welche Zahl dies eigentlich ist, so würde ich sagen es ist die, welche nicht schief ist, sondern gleichschenkelig. Oder meinst du nicht?

Euth. Ich gewiſs.

Sok. Versuche also auch du eben so mir zu zeigen, was für ein Theil des gerechten das fromme ist, damit ich doch dem Melitos sagen kann, er solle mir nicht länger Unrecht thun und mich der Gottlosigkeit verklagen, indem ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottesfürchtig und fromm ist, und was nicht.

Euth. Mich dünkt also, o Sokrates, derjenige Theil des gerechten das gottesfürchtige und fromme zu sein, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht; der aber auf die der Menschen ist der übrige Theil des gerechten.

Sok. Und sehr schön, o Euthyphron, scheinst du mir dies erklärt zu haben. Nur
13 noch ein Weniges fehlt mir, die Behandlung nämlich verstehe ich noch nicht recht, was für eine du meinst: denn gewiſs meinst du nicht, wie man von einer Behandlung anderer Dinge redet, eine solche auch der Götter. Denn wir reden so auch sonst. So zum Beispiel sagen wir, nicht Jedermann wisse Pferde zu behandeln, sondern nur der Reuter. Nicht wahr?

Euth. Allerdings.

Sok. Nämlich die Reitkunst ist die Behandlung der Pferde.

Euth. Ja.

Sok. Auch Hunde weiſs nicht jeder zu behandeln, sondern der Jäger.

Euth. So ist es.

Sok. Zur Jägerei nämlich gehört auch die Behandlung der Hunde.

Euth. Ja.

Sok. Und die Viehzucht ist die der Ochsen.

Euth. Allerdings.

Sok. Und die Frömmigkeit und Gottesfurcht, o Euthyphron, die der Götter. Meinst du so?

Euth. So meine ich es.

SOK. Bezwekkt aber nicht alle Behandlung ein und dasselbige, sie gereicht nämlich irgendwie zum Besten und zum Vortheil dessen, was man behandelt, wie du wohl siehst, daſs die Pferde, von der Reitkunst behandelt und bedient, vortheilen und besser werden. Oder denkst du nicht?

EUTH. Ich wohl.

SOK. Eben so die Hunde von der Jägerei, die Ochsen von der Rindviehzucht und alles andere gleichermaſsen. Oder meinst du, die Behandlung gereiche zum Schaden des Behandelten?

EUTH. Ich nicht, beim Zeus.

SOK. Sondern zum Nuzen?

EUTH. Wie anders?

SOK. Ist also auch die Frömmigkeit, da sie die Behandlung der Götter ist, ein Vortheil für die Götter, und macht die Götter besser? Und würdest du das gelten lassen, daſs wenn du etwas frommes verrichtest, du dadurch einen der Götter besser machst?

EUTH. Beim Zeus, ich nicht!

SOK. Auch ich, o Euthyphron, glaube nicht, daſs du dies meinst; weit gefehlt! Sondern eben deshalb fragte ich vorher, was für eine Behandlung der Götter du wohl meintest, weil ich nicht glaubte, daſs du eine solche meintest.

EUTH. Und das ganz richtig, o Sokrates, denn ich meine auch nicht eine solche.

SOK. Gut. Aber was doch für eine Behandlung der Götter wäre denn die Frömmigkeit?

EUTH. Von der Art, o Sokrates, wie man auch sagen kann, daſs die Knechte ihre Herren behandeln und bedienen.

SOK. Ich verstehe; ein Dienst, wie es scheint, soll sie den Göttern sein?

EUTH. Allerdings.

SOK. Kannst du mir nun wohl sagen, die Dienstleistung an Aerzte, zu welches Werkes Hervorbringung ist sie wohl behülflich? Zur Hervorbringung der Gesundheit glaubst du doch?

EUTH. Gewiſs.

SOK. Und die Dienstleistung an Schiffbauer, zu welches Werkes Hervorbringung ist die behülflich?

EUTH. Offenbar, o Sokrates, zu der des Schiffes.

SOK. Und die an Baumeister zu der des Hauses?

EUTH. Ja.

SOK. So sage denn, o Bester, die Dienstleistung an Götter, zu welches Werkes Hervorbringung mag die behülflich sein? Denn gewiſs weiſst du es doch, da du behauptest, unter allen Menschen am besten dich auf göttliche Dinge zu verstehen.

EUTH. Woran ich auch ganz recht habe, o Sokrates.

SOK. So sage denn beim Zeus, welches ist doch jenes vortreffliche Werk, das die Götter hervorbringen, und uns dabei als Diener gebrauchen?

EUTH. Sehr viele und schöne giebt es dergleichen, o Sokrates.

SOK. Auch so die Heerführer, Freund. Dennoch aber kannst du mir sehr leicht das
14 Wesentliche davon sagen, daſs sie nämlich im Kriege den Sieg hervorbringen. Oder nicht?

EUTH. Allerdings.

SOK. Eben so auch Vieles und Schönes die Landbauer. Dennoch aber ist das Wesentliche davon die Hervorbringung der Nahrung aus der Erde.

Euth. So ist es.

Sok. Was also von dem vielen Schönen, so die Götter hervorbringen? was ist das Wesentliche ihrer Hervorbringung?

Euth. Auch vorher schon, o Sokrates, sagte ich dir, es wäre ein zu groſses Geschäft, dies alles, wie es sich verhält zu lernen. Soviel sage ich dir indeſs kurz und gut, daſs wenn Jemand versteht, betend und opfernd den Göttern angenehmes zu reden und zu thun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen, und das gemeine Wohl der Staaten. Das Gegentheil aber des ihnen angenehmen ist das ruchlose, wodurch auch alles umgestürzt und zerstört wird.

Sok. Gewiſs weit kürzer, o Euthyphron, konntest du mir, wenn du nur wolltest den Inhalt dessen sagen, wonach ich dich fragte. Daſs du aber nicht Lust hast, es mich zu lehren, das ist nun offenbar. Denn auch jezt, da du eben daran warest bist du umgewendet, da ich, wenn du dies beantwortet hättest, jezt vielleicht schon von dir gelernt hätte was Frömmigkeit ist. Jezt aber, denn der Fragende muſs doch dem Befragten folgen, wohin ihn dieser führt, was sagst du wiederum was das Fromme sei und die Frömmigkeit? Nicht eine Wissenschaft des Betens und Opferns?

Euth. Das sage ich.

Sok. Heiſst nun nicht opfern den Göttern etwas schenken, und beten die Götter um etwas bitten?

Euth. Allerdings, Sokrates.

Sok. Die Wissenschaft also von Geschenk und Bitte an die Götter wäre die Frömmigkeit nach dieser Erklärung.

Euth. Sehr schön, o Sokrates, hast du verstanden, was ich meinte.

SOK. Ich trage eben grofse Lust, o Freund, zu deiner Weisheit, und richte alle Gedanken darauf, so dafs nichts zur Erde fallen soll, was du sagen wirst. Aber sage mir, was für eine Dienstleistung an die Götter ist dies nun? Man bittet sie, sagst du, und giebt ihnen?

EUTH. Das sage ich.

SOK. Würde nun nicht das rechte Bitten das sein, wenn wir sie um dasjenige bäten, was wir von ihnen bedürfen?

EUTH. Welches sonst?

SOK. Und das rechte Geben wiederum, ihnen das, was sie von uns bedürfen, zum Gegengeschenk zu machen? Denn das wäre doch kein kunstmäfsiges Schenken, jemanden etwas zu geben, dessen er gar nicht bedarf.

EUTH. Ganz richtig, Sokrates.

SOK. So wäre also, o Euthyphron, die Frömmigkeit eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern?

EUTH. Auch das sei sie, wenn es dir lieber ist, sie so zu nennen.

SOK. Mir ist es wahrlich um nichts lieber, wenn es nicht richtig ist. Erkläre mir also, welchen Nuzen die Götter wohl haben von den Geschenken, die sie von uns empfangen. Denn was sie geben weifs Jeder; indem wir ja gar nichts Gutes haben, was sie nicht gegeben hätten. Was sie aber von uns empfangen, welchen Nuzen bringt ihnen das? Oder gewinnen wir so-
15 viel bei diesem Handel, dafs wir alles Gute von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts?

EUTH. Aber meinst du denn, Sokrates, dafs die Götter Vortheil haben von dem was sie von uns empfangen.

SOK. Aber was wären denn sonst, o Euthyphron, unsere Geschenke an die Götter?

Euth. Wofür anders hältst du sie als für Ehrenbezeugungen und Ehrengaben, und was ich eben sagte Angenehmes?

Sok. Angenehm also, o Euthyphron, ist die Frömmigkeit den Göttern, aber nicht nüzlich oder lieb?

Euth. Lieb glaube ich nun meines Theils ganz vorzüglich.

Sok. So ist also wiederum, wie es scheint, das Fromme das den Göttern liebe?

Euth. Ganz vorzüglich.

Sok. Und dies erklärend wunderst du dich noch, wenn sich zeigt, deine Erklärungen wollen nicht bestehen, sondern wandeln? und willst mich noch beschuldigen, ich der Daidalos, mache sie wandeln, da du doch selbst, weit künstlicher noch als Daidalos, sie gar im Kreise herumgehn machst? Oder merkst du nicht, daſs die Rede rund herum gegangen sich nun wieder am alten Orte befindet? Denn du erinnerst dich doch, daſs sich uns im vorigen das Fromme und das Gottgefällige nicht als einerlei gezeigt hatte, sondern als verschieden von einander? Oder entsinnst du dich dessen nicht einmal?

Euth. O ja.

Sok. Nun aber merkst du nicht, daſs du behauptest, was den Göttern lieb ist, sei fromm? wird denn dies etwa nicht das Gottgefällige? oder doch?

Euth. Ganz dasselbe.

Sok. Also haben wir entweder vorher etwas fälschlich zugegeben; oder wenn damals gut, so behaupten wir jezt nicht richtig.

Euth. So scheint es.

Sok. Von Anfang an also müssen wir noch einmal erwägen, was denn das fromme ist. Denn ich werde, ehe ich es erfahre, nicht gut-

willig abziehn. Aber behandle mich nicht so geringschäzig, sondern nimm deinen Verstand recht zusammen, und sage mir endlich das richtige. Denn wissen mufst du es, wenn irgend ein Mensch, und man mufs dich, wie den Proteus, nicht loslassen bis du es sagst. Denn kenntest du nicht ganz bestimmt das fromme und das ruchlose: so hättest du auf keine Weise unternommen um eines Tagelöhners willen einen betagten Vater des Todtschlages zu verklagen; sondern sowohl vor den Göttern hättest du dich gefürchtet so etwas zu wagen, falls es doch vielleicht nicht recht gethan wäre, als auch die Menschen hättest du gescheut. Daher weifs ich gewifs, dafs du ganz genau zu kennen meinst, was fromm ist und was nicht. Sage daher, bester Euthyphron, und verbirg nicht was du davon hältst.

EUTH. Ein anderes Mal denn, o Sokrates; denn izt eile ich wohin, und es ist Zeit dafs ich gehe.

SOK. Was thust du doch, Freund! Du gehst und wirfst mich von der grofsen Hofnung herab, die ich hatte, theils der Anklage des Melitos, von dir über das fromme und ruchlose belehrt, glüklich zu entkommen, wenn ich ihm beweisen könnte, dafs ich nun schon vom Euthyphron weise gemacht wäre in göttlichen Dingen, und nicht mehr aus Unwissenheit auf meine eigene Weise grübelte oder Neuerungen suchte, theils aber auch mein übriges Leben würdiger zu verleben.

PARMENIDES.

Einleitung.

Wer weiſs nicht, wie ehedem der Parmenides des Platon als ein dunkles Heiligthum von Vielen ist angestaunt worden, worin geheime nur Wenigen zugängliche Schäze der erhabensten Weisheit verborgen lägen. Allein nachdem dieser Wahn, so leicht es auch war, erst spät aus dem Wege geräumt worden: so hat sich die falschgegründete Erhebung in Vorwürfe umgekehrt von der Art, daſs, ihre Richtigkeit vorausgesezt, das Ganze wiederum nur auf andere Weise unbegreiflich wird. Oder sollte es nicht unbegreiflich sein, daſs ein Mann von Platons Geist und philosophischem Verstande entweder die Vieldeutigkeit der Worte nicht sollte gemerkt haben, welche ihn in die Widersprüche verwikelte, die er dem zufolge so geduldig und ohne ihrer Auflösung nachzuspüren, der Welt hingeschrieben hätte, oder aber ärger als alle so vielfach von ihm bestrittene Sophisten mit den noch unbeholfenen Lesern sein Spiel sollte getrieben, und es sogar zu einer solchen Länge ausgedehnt haben, auf die Gefahr den Unterrichteten durch die Ausführung Langeweile und durch die Gesinnung Widerwillen zu erregen. Auf diese Vorwürfe und die verschiedenen Deutungen im voraus Rüksicht zu nehmen, und

sie einzeln oder im Ganzen beseitigen zu wollen, das könnte mehr als irgend etwas die Einführung des Lesers in dieses, für Viele ohnehin von vielen Seiten abschrekkende Gespräch erschweren. Daher es gerathener sein mag die Ansicht welche die richtige scheint in kurzem vorzulegen, ob sie sich vielleicht genugsam bewährt um auch zur Beurtheilung anderer Meinungen den Maafsstab zu geben.

Insgemein wird vorausgesezt, der Parmenides gehöre zu den späteren Schriften des Platon: allein da dies kaum einen andern Grund hat, als dafs man mit dem tiefsinnigen Werke seine Jugend nicht schmükken wollte: so möge sich der Leser eben so gern das entgegengesezte vorläufig nur als Voraussezung gefallen lassen, und den Parmenides als zum Phaidros und Protagoras gehörig betrachten. So wie nämlich der Phaidros nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb und sein Organ die Dialektik begeistert und bewundernd gepriesen hatte; der Protagoras aber künstlich Aeufseres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb und den sophistischen Küzel, und so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich der Parmenides als ein gleichmäfsiger Ausflufs aus dem Phaidros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstükk auf einer andern Seite vollendet. In jenem nämtich wird der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilung billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansezung jedes Nebenzwekks und jeder Furcht vor irgend einem Ergebnifs, nur von der nothwendigen

Voraussezung, dafs wissenschaftliche Erkenntnifs möglich sei, ausgehend, sie in wohlgeordneter Wanderung aufsucht. Auch am Gegensaz des wahren und falschen fehlt es daher nicht; sondern er zeigt sich theils in dem auf einen bestimmten Zwekk, auf Widerlegung Anderer nicht ohne Bewufstsein unzulässiger Waffen hin arbeitenden Zenon, auf dessen damals allgemein bekannte Bücher die Leser fast stillschweigend verwiesen werden; theils auch in dem noch nicht weit genug gehenden und aus jugendlicher Besorgnifs sich selbst noch beschränkenden Sokrates. Dafs Platon hiedurch seinen lehrenden Freund nicht tadeln wollte, sieht man theils daraus, dafs er ihm auch schon in den früheren Gesprächen einen reinen Eifer für die Dialektik beilegt, theils daraus dafs er ihn auch dort eben so wie hier nur in einem früheren unvollendeten Zustande darstellt. Zweierlei aber mag in dieser Andeutung wohl zu suchen sein, einerseits nämlich Tadel gegen jene nur der Ethik obliegenden Sokratiker, die sich eben desfalls für ächtere Schüler des Weisen hielten; andererseits Winke für diejenigen, welche vielleicht im Protagoras und den dazu gehörigen Gesprächen die dialektische Absicht und die spekulativen Andeutungen übersehend den Platon mit jenen wechseln möchten. So wie nun in diesem Gegensaz die eine Seite nur angedeutet ist: so wird auch die andere nur in einzelnen Aeufserungen des Parmenides wörtlich, im Ganzen aber durch die Ruhe dargestellt, mit welcher die Untersuchung, in der sich so vielerlei schrekliches ergiebt, zu Ende geführt wird, und durch die Strenge der dabei befolgten Methode. Was aber die gewählten Beispiele philosophischer Forschungen betrifft: so wurde im Protagoras die

Lehre von richtiger Eintheilung der Begriffe versucht; und weshalb dazu die Philosophie der Sitten gewählt, und alles auf die Frage von der Lehrbarkeit der Tugend zurükgeführt wurde, ist dort zur Genüge gezeigt worden. Aus denselben Gründen nun und in demselben Geiste wird hier, wo das eigne Forschen soll dargestellt werden, die Uebung an der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe vorgenommen, weil nur durch Gemeinschaft, nicht durch Zertheilung die Erkenntnifs wirklich kann erweitert werden. Womit auch vollkommen übereinstimmt, dafs hier die Philosophie der Natur vorherrscht, und die höchste Frage derselben, die nämlich von der Erkennbarkeit der Dinge den Mittelpunkt ausmacht, um den sich das Ganze in weiten Umkreisen bewegt. Dafs nun eine solche Uebereinstimmung in Abzwekkung und innerer Bildung im Schreibenden noch auf denselben unveränderten Zustand und gleiche Ansicht hindeute, wird wohl Niemanden entgehen. Und dieses nur möchte ich eigentlich behaupten, dafs der Parmenides auch aus derselben Richtung und jugendlichen Weise hervorgegangen, nicht dafs ihn Platon mit bestimmtem Bewufstsein so dem Phaidros und Protagoras gegenüber construirt, welches wohl grade dem jugendlichen Schriftsteller — damals denn jezt die jüngsten oft die ältesten und reflectirtesten — am wenigsten zuzutrauen ist. Auch sieht man dem Parmenides entschieden mehr geschichtliche Kenntnifs der Wissenschaft an als jenen beiden und vielseitigen Uebung in philosophischer Kunst; aber jugendlich ist auch die Art wie diese zur Schau getragen und dem grofsen Parmenides selbst in den Mund gelegt wird.

Es beruht aber die Frage von der Erkennbarkeit der Dinge auf der einen Seite zunächst auf der von der Haltbarkeit und Beharrlichkeit der Begriffe und auf ihrem Verhältniſs zu den Gegenständen selbst, und hievon ist daher in dem ersten Theile, der wohl mehr ist als Einleitung, vorzüglich die Rede. Jedoch, wie wir es in den mehresten bisher übertragenen Gesprächen gewohnt sind, nur indirekt durch Darlegung der mancherlei Schwierigkeiten, welche es hat, die Begriffe als etwas von dem wandelbaren unabhängig für sich bestehendes zu betrachten. Den wunderlichen Streit aber über des Platon eigentliche Lehre von den Ideen zu entscheiden ist hier eben so wenig der Ort, als genau genommen dieses Gespräch für den Siz jener Lehre kann gehalten werden. Nur soviel scheint in Beziehung auf dieses Gespräch gewiſs, wenn man auch nur die Worte betrachtet, mit welchen Parmenides die Darlegung der Schwierigkeiten gegen die Annahme der Begriffe an sich beschlieſst, daſs die sogenannte Hypostasirung der Ideen hier keinesweges der Gegenstand ist über welchen gestritten wird, und welchen Sokrates durchsezen will. Was aber anderwärts hierüber gesagt ist, kann auch nur dort in Erwägung gezogen werden. Denn wenn man überhaupt nicht mit Unrecht den Platon als einen Vorläufer der heiligen Schriftsteller angesehen hat: so gleicht er ihnen besonders auch darin, daſs es nothwendig ist, wenn man über die ihm zugeschriebenen Lehren, ob sie die seinigen sind oder nicht, urtheilen will, jeden Ausspruch an seinem eignen Ort und im dortigen Zusammenhange zu erwägen. Sehr merkwürdig aber sind die Beispiele, an welchen Parmenides seine Zweifel darlegt, in wiefern sie

auf eine wenn gleich nicht systematisch durchgeführte doch sehr merkwürdige Eintheilung der Begriffe, in solche nämlich zuerst welche sich wie die sittlichen der urbildlichen Ansicht am leichtesten hingeben, zweitens in die physischen deren Gegenstände die immer wiederkehrenden Bildungen der Natur sind, und die daher nur durch Beobachtung herausgebracht scheinen; drittens in die deren Gegenständen selbst kein eignes und festes Dasein zuzukommen scheint, indem sie nur Theile von Naturganzen oder vorübergehende Wirkungen von Naturkräften bezeichnen; und endlich in solche, welche nur Verhältnisse darstellen, und unter welche zulezt der Begriff der Erkenntnifs selbst wiederum gebracht wird. Wem nun dieser verschiedene Charakter nicht entgangen ist, der wird nicht leicht auf die Gedanken kommen, als gehe die Absicht des Platon dahin irgend eine besondere Vorstellungsart von der Wahrheit und dem Bestehen der Begriffe, sei es nun eine des Parmenides oder eine des Sokrates, zu widerlegen: sondern es wird ihm deutlich sein, dafs Platon überhaupt auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen will, welche eben jene Verschiedenartigkeit Jedem in den Weg legt, der im Allgemeinen die Frage beantworten will, welche Art von Sein oder Realität den Begriffen aufser den Erscheinungen, an denen wir ihrer wahrnehmen, müsse zugeschrieben werden. Gelöst aber sollten diese Schwierigkeiten hier um so weniger werden, da sich ja mit den Vorbereitungen hiezu noch eine ganze Reihe folgender Gespräche vom Theaitetos an beschäftiget. Auch deutet sie Platon gerade so an, wie er mit demjenigen pflegt, was er durch das bisher mitgetheilte oder von ihm selbst befriedigend durch-

forschte noch nicht auflösen kann, oder was tiefere Einsichten und einen höheren Grad philosophischer Meisterschaft voraussezt, als bis zu welchem er seine Leser hofft geführt zu haben. Indessen wird es demjenigen, der das Bisherige wohl erwogen hat, nicht schwer werden sich die höchste philosophische Aufgabe vorzustellen, welche dem Platon als das einzige Mittel jenen Schwierigkeiten zu entrinnen wohl damals schon vorschwebte, nämlich irgendwo eine ursprüngliche Einerleiheit des Denkens und Seins zu finden, und aus ihr jene unmittelbare Verbindung des Menschen mit der intelligibeln Welt abzuleiten, welche durch die im Phaidros vorläufig mythisch dargestellten Lehren vom ursprünglichen Anschauen und von der Wiedererinnerung ausgesprochen wird, womit dann zugleich zusammenhängt eine höhere Stellung des Erkennens, kraft deren es aus der untergeordneten Stuffe der Verhältnifsbegriffe wieder hervorgehoben wird.

So wie nun dieser erste Theil sich anknüpft an die Aeufserung des Sokrates, dafs es keine Kunst sei, wenn Jemand von den einzelnen wirklichen Dingen mancherlei widersprechendes aussage; sondern nur der zu bewundern wäre, der eben dieses an den Begriffen selbst aufzeigte: so hängt auch eben hieran, als an dem Angel des Ganzen, der zweite Theil des Gespräches. Denn nachdem Parmenides dieser Forderung des Sokrates jene Forschung an den Begriffen anzustellen noch andere Regeln über die Methode hinzugefügt, läfst er sich überreden diese Regel an einem Beispiele zu erläutern, und so auf vielfache und gründliche Art eine Voraussezung wirklich durchzuführen. Wozu er denn sehr natürlich für seine Person, aber auch vom Pla-

ton mit grofser Bedeutung für das Ganze berechnet, die Einheit wählt, um was für sie und alles übrige folge, wenn sie ist und nicht ist, zu zeigen. Hiebei nun begegnet ihm, ohnerachtet er sich dazu gar nicht anheischig gemacht hatte, dennoch wie von selbst jenes wunderbare, dafs er von dem gewählten Begriffe vielfach widersprechendes aussagt. Die ganze Untersuchung nämlich zerfällt in vier Theile, durch das vorausgesezte Sein und Nichtsein der Einheit und durch die Folgerungen für sie selbst und für alles übrige gebildet, und jeder dieser Theile gewinnt zwei widersprechende Ausgänge. Indem nämlich beide, die Einheit und das Uebrige, durch eine Doppelreihe sich auf einander beziehender Begriffe durchgeführt werden: so zeigt sich einmal dafs jedem von ihnen von allen diesen Prädikaten keines, dann wieder, dafs ihnen beide entgegengesezte zukommen; ja in mehreren Fällen werden noch wunderlicher die Widersprüche gehäuft. Sowohl jene Ergebnisse im Allgemeinen als auch solche einzelne Beweisführungen insbesondere haben nun bei Vielen den Glauben erregt, als bestände die ganze Untersuchung aus lauter Trugschlüssen, bei Andern aber, welche dieses vom Platon nicht glauben konnten, den Gedanken, als habe er nur ein Beispiel falscher Dialektik aufstellen gewollt, oder gar dem Parmenides seine eigene und des Zenon Widerlegung in den Mund gelegt; welchen Vorstellungen derjenige, der das Ganze gehörig ins Auge fafst, wohl keinen Beifall geben wird. Dies Ganze jedoch erläuternd zu begleiten, um jedes was darin ausgeführt ist verständlich zu machen, wäre ein hieher gar nicht gehöriges Unternehmen, und müfste, wenn es sich nach dem, was hier gesagt werden kann, noch nöthig

zeigen sollte, wenigstens einem andern Orte aufgespart bleiben. Hier aber kann nur folgendes angedeutet werden. Zuerst ist wohl zu bedenken, daſs Parmenides ausdrüklich die Forderung des Sokrates anerkannt hatte, die Untersuchung an den Begriffen anzustellen, und daſs er also überall die Einheit im Allgemeinen und als Begriff vor Augen hat. Daher es denn nicht erlaubt ist, diesen Standpunkt, damit man vielleicht dies und jenes Einzelne bequemer auslegen könne, zu verlassen. Auch leuchtet ein, daſs im Ganzen genommen die widersprechenden Ergebnisse vornämlich in der verschiedenen Bedeutung des Seins ihren Grund haben, also in den verschiedenen Bedingungen, unter denen der Begriff gesezt wird. Und hiedurch eben schlieſst sich der zweite Theil auch im Innern an den ersten, da sonst nur ein äuſserst loser Zusammenhang wahrzunehmen wäre, weil nämlich auf die verschiedenen Bedeutungen des Seins und ihr Verhältniſs unter einander und zu den Begriffen soll aufmerksam gemacht werden. Wodurch freilich nicht soll geläugnet werden, daſs auch der Begriff der Einheit nach seinen verschiedenen Potenzen betrachtet wird: allein theils ist dies kein Herausgehn aus dem Begriff, theils bezeichnet es Platon so deutlich, wo es geschieht, daſs weder der aufmerksame Leser irren, noch irgend Jemand bei dem Schriftsteller die Absicht hiedurch zu täuschen voraussezen kann. Wird dennoch, was auch nicht zu läugnen ist, der Begriff durch solche Prädikate hindurchgeführt, welche auf einen Begriff gar nicht anwendbar scheinen: so bedenke man nur, daſs vorher noch nichts bestimmtes festgesezt war über die Frage, in welcher Art den Begriffen ein von den Gegenständen abgesondertes Dasein und welches

zukommen könne, und daſs eben Alles versucht werden soll, um auch durch dieses dialektische Verfahren die Frage der Entscheidung näher zu bringen. Welches zur Erklärung wohl für das Meiste hinreichen würde; es kommt aber noch dieses hinzu. Die verwikkeltsten und am meisten absichtlich für trüglich gehaltenen Auseinandersezungen unterscheiden sich nämlich dadurch, daſs die Schluſsfolge, welche eigentlich in die Reihe gehört, auf einem weit leichteren Wege hätte können gefunden werden, auch daſs nichts dem Eins eigenthümliches durch die weiter ausholende Untersuchung gefunden wird, welches mehrmals Parmenides selbst merken läſst. Die Absicht, warum diese einzelen Theile da sind, ist also nicht das Ergebniſs, sondern die Beweisführung selbst, durch welche, wie sie in den verschiedenen Theilen der Untersuchung wiederkommt, Platon nach der ihm eigenen Art auf die Natur gewisser Beziehungsbegriffe aufmerksam machen will. Es ist sehr belohnend diesen Nebenzwekk durch alle Wendungen des Gespräches zu verfolgen, und zu sehn, wie sich Platon überall Bahn dazu macht, und wie immer eine Erläuterung auf die andere hinweiset. Daſs diese Begriffe für ihn ein wichtiger Gegenstand gewesen sind, und er auf alle Weise nothwendig gehalten hat sie recht ins Licht zu sezen, sieht man aus einer Stelle im Charmides, wo er als von einer groſsen und schwierigen Sache davon spricht zu erforschen, ob wohl und welche Begriffe ihr Wesen in Beziehung auf sich selbst oder nur in Beziehung auf andere haben.

Was nun die eigentliche Reihe der Schluſsfolgen betrifft, in welchen auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten des Eins gesehen wird: so ist dieses nicht aus der Acht zu lassen, daſs

die Einheit zugleich die allgemeine Form aller Begriffe ist, welche ja Platon auch sonst Einheiten nennt, und daſs zunächst aus diesem dialektischen Standpunkt sowohl die Entgegensezung der Einheit und alles Anderen insgesammt, welche sonst keine eigentliche Haltung hätte, zu betrachten ist, als auch die einzelnen entgegengesezten Ergebnisse. Die hiezu mitwirkenden verschiedenen Ansichten und Voraussezungen aber wird nicht leicht Jemand zu seiner Befriedigung verfolgen, der nicht mühsam und genau zuerst die einander gegenüberstehenden Abschnitte der Untersuchung unter sich, dann aber auch einzeln die Behandlung gleichnamiger Stellen in allen Abschnitten mit einander vergleichen will. Vorzüglich merkwürdig muſs dem Aufmerksamen erscheinen der am Ende des ersten Abschnittes angestellte gewiſs in der Philosophie älteste Versuch durch Verknüpfnng von Gegensäzen Erkenntniſs zu konstruiren. Nur Wenige mögen das Alter dieser Methode geahndet haben, und werden vielleicht von diesem kleinen, manchem was unter uns erschienen ist so ähnlichen Versuch, den groſsen dialektischen und spekulativen Geist eher erkennen als an vielen eigentlich gröſseren Darstellungen des Platon. Noch merkwürdiger aber sind zwei Begriffe, welche im Laufe der Untersuchung entwikkelt werden, der eine eben in dem izt angeführten Versuch, der andere da wo das Eins als Nichtseiend vorausgesezt wird, nämlich der Begriff des Augenbliklichen oder der Thatsache im unendlich kleinen der Zeit, und der Begriff der Massen oder der räumlichen Erfüllung ohne Einheit. Sie sind für dieses Gespräch die Frucht der eigenthümlichen Art, wie sich bei Platon vermöge des Grundcharakters seiner Philosophie,

der Einigen mit grofsem Unrecht als ein Verwechseln des Denkens und Erkennens erschienen ist, die höhere Spekulation mit dem dialektischen Verfahren verbindet. Die Art wie dieser — wenn man ihn so nennen darf — Begriff der Massen gefunden, und ohnerachtet seines hartnäkkigen Widerstrebens gegen alle Handhabung dennoch angefafst und beschrieben wird, erscheint so bewundernswürdig, dafs kaum zu begreifen ist, wie ein philosophischer Kritiker, der sonst um die Auslegung dieses Gespräches einiges Verdienst hat, bei dem darüber erstatteten Bericht nicht lange vor diesem Abschnitte aufhört, gleichsam als ekle ihn das lose Gewebe von Trugschlüssen weiter zu verfolgen. Man sollte denken, dafs wen auch in der Mitte Manches weniger angesprochen, der würde sich wenigstens beim Berichterstatten gern durch diese Schwierigkeiten hindurch gearbeitet haben, um nur zu diesem merkwürdigen Funde zu gelangen. Zumal der ernstliche Leser in jedem Betracht zum voraus aufmerksam sein mufste auf jede Schlufsfolge aus der Voraussezung der nichtseienden Einheit, auf welchen Theil der Untersuchung als auf ein nothwendiges Ergänzungsstük Parmenides ja selbst so bedeutend hinweiset. Es fällt schwer nicht noch mehreres, wenn gleich minder grofses anzuführen: dennoch mufs der Versuchung widerstanden werden. Vielleicht dafs eignes Nachforschen und Deuten der Untersuchung, in der fast jeder Punkt die Keime zu ganzen Linien neuer Untersuchungen ausstrahlt, und durch die gesteigerte mannichfaltige Bedeutsamkeit immer weiteres Umschauen gestattet, eher als ein unzureichender Bericht darüber manchen Leser bewegt, den Gedanken zu theilen, dafs dieses seltene dialektische Kunst-

werk, so weit die Aehnlichkeit zwischen philosophischen und dichterischen Bildungen gehen kann, jenen sinnbildlichen und deutungsvollen Dichtungen gegenübersteht, welche unter dem bescheidenen Namen von Mährchen die innere Gestalt der Dinge und die wahre Geschichte der Welt mit einem Reichthum und einer Tiefe darstellen, welche ergründet zu haben sich nie Jemand bewuſst werden kann; sollte auch vielleicht mancher mitdenkende und mitdichtende Leser bisweilen einzelne Beziehungen entdekken, die dem Verfasser selbst verborgen geblieben.

Daſs man in dem gegenwärtigen Werke wenigstens, wie in jenen dichterischen auch, nicht im Stande ist für vollständiges Verständniſs alles Einzelnen einzustehen, hat auſserdem noch seinen Grund in der Unbekanntschaft mit manchen wahrscheinlichen Beziehungen Wer kann wissen zum Beispiel ob nicht mehreres, woran wir den meisten Anstoſs nehmen, sich auf Stellen in den Büchern des Zenon bezieht? Ahnden läſst sich dergleichen manches, wenn man die uns noch aufbehaltenen Säze des Zenon mit mehreren von den Stellen im Parmenides vergleicht, die uns hier überflüssig und sophistisch erscheinen. Es wäre ein verdienstliches nur hieher nicht gehöriges Unternehmen dieser Spur weiter nachzugehn. Daſs Platon den Zenon als Dialektiker sehr hoch geachtet, und seine Methode hier angenommen, sagt er selbst deutlich genug: eben so gewiſs aber scheint auch, daſs er auf dessen philosophischen Geist, wie er sich in dem hier angezogenen Werke zu erkennen gegeben, eben keinen groſsen Werth legt; wie denn auch anderwärts, wo er es mit den Eleatikern zu thun hat, des Zenon nicht eigenthümlich sondern nur als Anhang zum

Parmenides gedacht wird. In wiefern nun die Andeutungen aus dem höheren Gebiete der Spekulation sich auf die Philosophie des Parmenides besonders beziehen, und ob vielleicht namentlich jene der Einheit beraubte Welt im Gegensaz gegen die auf sie gegründete und sich in sie auflösende, eine neue Beleuchtung und Begründung des Gegensazes sein soll, den Parmenides zwischen der Vernunftwelt und Scheinwelt aufgestellt; dies genau zu bestimmen besizen wir wohl noch immer zu wenig Ueberreste von den Gedichten des eleatischen Weisen. Denn Zeugnisse abzuhören möchte misslich sein; da er zu denjenigen gehört, welche am frühesten misverstanden worden, und auch die Hülfsmittel auf welche wir uns verlassen müssten sich noch in einem sehr ungeprüften und unbearbeiteten Zustande befinden. Schon im Platon selbst ist mehreres was sich mit dem aus diesen Quellen allgemein angenommenen gar nicht vereinigen will. Nur daran dass Parmenides hier durch die Widersprüche in welche die Einheit verwikkelt wird sich selbst widerlegen solle, ist nicht zu denken. Hätte ihn Platon jemals so gering geachtet, um sich dergleichen gegen ihn zu verstatten, dass heisst weit geringer noch als den Protagoras oder Georgias: so würde ein solches Verfahren gewiss von dem muthwilligsten Spiele der Ironie begleitet gewesen sein. Aber welchen Werth man auch auf gewisse Aeusserungen legen mag, wonach Platon mit seiner früheren Ansicht vom Parmenides unzufrieden zu sein scheint: so kann doch höchstens nur dieses damit gemeint sein, dass er ihn nicht gleich Anfangs so hoch geachtet als er verdiente. Ueberdies ist ja deutlich genug, dass Platon den Parmenides

ganz in seinem Geiste reden läfst, dafs manche einzelne dialektische Züge ihm geradezu entlehnt sind, und also diese ganze Methode ihm unstreitig sehr viel verdankt. Gewifs aber würde es Unrecht sein, hier überhaupt Platons Urtheil über das System des Parmenides zu suchen. Dazu ist dies ganze Werk, gesezt auch wir wollten annehmen Platon habe zur Zeit seiner Abfassung sein Urtheil über die eleatische Philosophie schon abgeschlossen gehabt, doch auf keine Weise geeignet. Vielmehr ist der Hauptgesichtspunkt aus welchem Parmenides hier auftritt, und warum gerade er das Gespräch leitet, der, dafs er der erste gewesen der den Versuch gemacht von der Dialektik aus in das Gebiet der höheren Philosophie einzubrechen.

Offenbar genug verräth sich das Bestreben des Platon, auch historisch den Parmenides in Verbindung mit dem Sokrates zu bringen, und die Dialektik welche er an diesem lobt von der des ersteren als des allgemeinen Vaters dieser Kunst abzuleiten. Daher das sichtbare Bemühen das Gespräch als ein wirklich vorgefallenes darzustellen und seine Authentie aufser Zweifel zu sezen. Denn sonst konnte es ihm sehr gleichgültig gewesen sein, wenn auch ein Vorwiziger spöttisch fragte, woher er doch dieses Gespräch wisse, da Sokrates dergleichen nach so vielen Jahren gewifs nicht nacherzählte. Wiefern nun diese Unterhaltung oder besser irgend eine Zusammenkunft des Sokrates mit dem Parmenides könne Statt gehabt haben, darüber können wir aus anderweitigen Gründen, denke ich, nicht entscheiden. Denn geradezu liegt keine Unmöglichkeit in der Zeit; sondern nur um welche Zeit Parmenides in

Athen gewesen, ist die Frage, und wie weit auf die Angabe daſs dies in der achtzigsten Olympiade geschehen zu trauen ist. Nur soviel ist gewiſs, wenn es eine Fiktion ist. die sich Platon hier erlaubt, und zwar eine solche, welche mit wirklichen Thatsachen streitet: so konnte er entweder die Sache soviel möglich im dunkeln und unbestimmten lassen, oder wenn er sie in sinnlicher Bestimmtheit hinstellen wollte, so standen ihm gröſsere Freiheiten zu Gebot als das mäſsige Alter welches er dem Parmenides beilegt; und dieser würde er sich dann unbedenklich bedient haben. Wozu diese bestimmte Beschreibung, wenn Platon weder wuſste, wie die Sache geschehen war, noch ausgerechnet hatte wie sie konnte geschehen sein? Doch abgesehen von der Wahrheit der Sache und nur an des Platon unläugbares Bestreben sie historisch zu begründen gedacht, ist hier ein Umstand in Anregung zu bringen, über den Niemand bis izt scheint Bedenken gehabt zu haben, obgleich die gemeine Meinung davon dem Platon eine Widersinnlichkeit aufbürdet, der ich ihn nicht gern schuldig wüſste. Nämlich wer sind wohl der Kephalos, welcher wieder erzählt, der Glaukon und Adeimantos denen er begegnet, und der Antiphon von dem er sich erzählen läſst? Zuerst bei Kephalos denkt jeder an den Sohn des Lysanias den Vater des Lysias, der eben auch wie der hiesige als Fremdling eingewandert war. Allein der Vater des Lysias ist überall ein Syrakosier, und dieser kommt von Hause aus Klazomenai? Dennoch läſst sich schwerlich an einen andern denken. Denn derjenige der als Mittelsperson das Gespräch so weit herableiten konnte um es in Platons Gegenwart wieder zu erzählen, und

das ist doch die Voraussezung, mufste ein hohes Alter erreicht haben und dafür allgemein bekannt sein. Ein solcher aber mufs Kephalos der Vater des Lysias unwidersprechlich gewesen sein. Woher nun Klazomenai kommt, entscheide Jeder für sich aus folgenden zwei Fällen, welche die einzig möglichen scheinen. Entweder ist dies eine Fiktion des Platon; aber wozu? um nicht sikelische Männer neugierig nach Gesprächen des Parmenides fragen zu lassen? Das hiefse aber etwas schweres und arges unternehmen um ein geringeres und leicht ganz vermeidliches Uebel zu heilen. Also um Klazomenische Männer einzuführen und darauf zu denken, dafs bei dem Eins auch an die Vernunft und bei dem Uebrigen auch an das Urgemenge des Anaxagoras solle gedacht werden? Aber theils würde sich das wohl mehr bemerklich machen, theils brauchte ja Kephalos nicht selbst deshalb zum Klazomenier gemacht zu werden, sondern er durfte nur Gastfreunde dort haben. Oder Kephalos der Syrakosier hat, ehe er nach Athen zog, eine Zeitlang zu Klazomenai gewohnt, und Platon erwähnt dieses mit einem gewissen Nachdrukk als einem nicht überall bekannten Umstand. Doch dies nur beiläufig. Die Hauptfrage ist, wer sind Glaukon, Adeimantos und Antiphon? Die ersten beiden antwortet jeder, sind die allgemein bekannten Brüder des Platon, und Antiphon ist ein freilich sonst nicht bekannter Halbbruder desselben aus einer freilich sonst nirgends anders als in Beziehung auf dieses Gespräch erwähnten zweiten Ehe seiner Mutter Periktione mit einem Pyrilampes, der dann auch nicht der bekannte nämlich ihr eigner Oheim, der Freund des Perikles könnte gewesen sein. Aber sind

denn diese Dinge auch nur möglich? Es soll nämlich wegen der Unsicherheit des Kephalos gar nicht die Rede davon sein, daſs Platons Brüder in der Republik wo Kephalos als ein hochbetagter erscheint, junge Männer sind; hier aber bei seiner Einwanderung auch schon Angesessene, welche ihm ihre Verwendung verheiſsen. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen: so erwäge man nun dieses wunderliche, daſs Platon, um die Authentie des Gesprächs zu beweisen, es von einem Kephalos erzählen läſst, der es selbst wieder von Platons eignem jüngerem Bruder gehört hat; so daſs Platon es weit kürzer haben konnte. Und das noch viel wunderlichere, daſs ein jüngerer Bruder des Platon dieses Gespräch unmittelbar und noch als heranwachsender Knabe von einem Ohrenzeugen soll gehört haben, dessen Liebling er gewesen zu sein scheint, und der dennoch zur Zeit der frühen Jugend des Sokrates schon ein Mann war. Wer zusammenrechnet wird gestehen, daſs unsinnigeres nicht leicht izt zu denken, und daſs eine solche Angabe das Mittel war um die Zusammenkunft, deren Aechtheit Platon verbürgen wollte, zum Kindermährchen zu machen. Befreien wir also den Platon ohne weiteres von diesem eingedrungenen Halbbruder, den auch Plutarchos und Proklos offenbar nur aus unserer Stelle ihm aneignen; und gestehen lieber, daſs wir nicht wissen, wer Glaukon und Adeimantos gewesen sind, wenn nicht etwa Glaukon der ältere und Kallaischros noch einen Bruder Adeimantos gehabt haben, von dem hernach der Name auf den jüngeren übergegangen ist. Doch zuviel schon von der

äuſseren Umgebung, da noch einiges von der Sache selbst übrig ist zu sagen.

Das Gespräch nämlich hat einen so auffallend abgebrochenen Schluſs, daſs man leicht zweifeln könnte, ob dies wirklich der Schluſs sei. Denn ein solches Ergebniſs der Untersuchung und mit ihm das ganze Gespräch nur durch eine einfache Bejahung zu beschlieſsen, wie sie hundertmal im Gespräch selbst vorgekommen ist, dies scheint, sei es nun unverhältniſsmäſsig oder einfältig, des Platon ganz unwürdig zu sein. Wer sich des Protagoras erinnert, wo auch die Untersuchung mit dem Geständniſs eines Widerspruchs in ihrer ganzen Führung endete, der wird auch hier zum Schluſs wenigstens eine ähnliche Verwunderungsbezeugung erwarten und das ausdrückliche Eingeständniſs, daſs noch eine höher hinaufgehende Untersuchung erforderlich werde. Wie ein solcher Schluſs nun, wenn er da gewesen wäre, könnte verloren gegangen sein, läſst sich schwer muthmaſsen: denn wer sich durch soviel mühseliges hindurchgearbeitet, wird sich wahrlich nicht versagt haben auch das wenige erfreuliche noch hinzuzufügen. Sonach bleibt kaum ein anderer Gedanke übrig, als daſs Platon durch irgend etwas äuſseres während der Beendigung auf lange Zeit unterbrochen worden; und hernach vielleicht das Ende nicht hinzugefügt, weil er schon den Entwurf wenigstens zu andern Gesprächen im Sinne hatte, die demselben Ziel auf einem andern Wege sich zu nähern bestimmt waren. Jenes äuſsere Hinderniſs kann nun, wenn die Vermuthung genauer soll bestimmt werden, entweder die nach des Sokrates Tode erfolgte Flucht nach Megara

gewesen sein, oder auch des Platons erste von dort aus angetretene Reise. Das lezte wäre meines Erachtens das annehmlichste. Denn wenn auch Platon, was an sich nicht glaublich ist, in den unruhigen Zeiten wo des Sokrates Hinrichtung vorbereitet und vollzogen wurde, ein solches Werk sollte ausgearbeitet haben: so konnte ihn wohl in Megara nichts hindern ihm die letzte Mühe zu gönnen. Viel wahrscheinlicher aber ist, dafs es in Megara abgefafst worden, wo während dieses Aufenthalts und gewifs nicht ohne bedeutenden Einflufs des Platon die von dem Ort genannte und vorzüglich der Dialektik sich widmende Schule gebildet ward. Nicht zu billigen aber wäre es, wenn Jemand, geschähe es auch um das Werk desto vollgültiger zu vertheidigen, auf die gegenwärtige Beschaffenheit des Endes noch gröfsere Vermuthungen bauen wollte, etwa dafs überhaupt das Beste und der rechte Aufschlufs verloren gegangen, dafs nun noch der zweite Theil mit dem ersten wäre in Verbindung gesezt, und die Ideenlehre nach Maafsgabe der dialektischen Untersuchung näher wäre bestimmt worden. Denn wen die bisherige Auseinandersezung überzeugt hat, dafs der Parmenides ein Gegenstük des Protagoras ist, wiewohl nicht ohne die Steigerung, die im Fortschritt von einem Platonischen Werke zum andern niemals fehlt, der wird in dem Werke, wie wir es jezt haben, den mit jenem Gespräch übereinstimmenden Charakter vollständig finden, und keine Veranlassung haben etwas weiteres zu suchen. Wer aber hievon noch nicht überzeugt ist, dem kann nur folgendes vorgelegt werden, was für den mit dem

Platon Unbekannteren erst die Zukunft bewähren kann. Die Schwierigkeiten nämlich, welche hier gegen jede Theorie von den Begriffen vorgebracht worden, sind in der Philosophie des Platon nicht anders zu lösen als durch genaue Vergleichung der reineren oder höheren Erkenntnifs und der empirischen, ferner durch die Lehre von der ursprünglichen Anschauung und der Rükerinnerung; Gegenstände also deren Auseinandersezung Platon eine ganze Reihe bedeutender Gespräche vom Theaitetos an gewidmet hat. Sollte er nun schon eben dieses im Parmenides ausgerichtet haben: wozu alle jene, deren doch jedes seinen Gegenstand so behandelt als wäre er von Grund aus noch gar nicht erörtert worden? Sollte aber der Parmenides später geschrieben sein als jene, als der Theaitetos, der Menon, und gar auch wie Tennemann annimmt als der Sophist; welche unselige Mühe dann für den der besseres zu thun weifs, Räthsel aufzugeben, die keine mehr sind, und was früher deutlich gesagt war, späterhin mit vergeblicher Dunkelheit zu wiederholen? Auch die Sprache ist ein Beweis, dafs der Parmenides nur im Uebergange zu dem Gesprächen jener Art liegt, denn theils an sich theils in Vergleich mit jenen zeigt sie sich als Kunstsprache noch im Zustande der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glükliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch, dafs sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten weifs. Dieses verursachte auch grofse Schwierigkeiten in der Uebertragung. Aber es gab hier, wenn nicht der Geist des Ganzen sollte verwischt

und unter dem Schein der Erleichterung das wahre Verständnifs unendlich erschwert werden, keinen andern Ausweg, als den, die genaueste Treue zu bewahren, und den Leser ganz in die Einfalt und wenn man sagen soll Unbeholfenheit der entstehenden philosophischen Sprache zurükzuführen, wodurch auch allein verhindert werden kann, dafs nicht auf der einen Seite dem Schriftsteller fremdes geliehen auf der andern sein Verdienst durch alle ihre Verwirrungen das Wahre gesehen und sie selbst vorzüglich ausgebildet zu haben, geschmälert werde.

PARMENIDES. 126

Kephalos erzählt.

Als wir von Hause, aus Klazomenai zu Athen angekommen, begegneten wir auf dem Markte dem Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos reichte mir die Hand und sagte: Willkommen Kephalos, und wenn du hier etwas bedarfst das in unserm Vermögen steht: so sage es. — Eben recht deshalb, erwiederte ich, bin ich hier, Euch um etwas zu bitten. — Sage nur, sprach er, deine Bitte. — Darauf sagte ich: Wie heiſst doch schon euer Halbbruder von mütterlicher Seite? denn ich entsinne mich dessen nicht, er war aber noch ein Knabe als ich das erste Mal aus Klazomenai herkam, und das ist schon lange her. Sein Vater, glaube ich, hieſs Pyrilampes. — Ganz recht, war die Antwort, und er selbst Antiphon. Aber weshalb fragst du eigentlich nach ihm? — Hier, antwortete ich, dies sind Landsleute von mir, sehr wissenschaftliche Männer, und haben gehört selbiger Antiphon habe sehr viel mit einem gewissen Pythodoros einem Freunde des Zenon gelebt, und er habe die Unterredungen, welche einst Sokrates Zenon und Parmenides gehalten, durch oftmaliges Anhören vom Pythodoros im Gedächtniſs. — Ganz richtig, entgegnete er. —

Diese nun, fuhr ich fort, wünschten wir zu hören. — Das ist nichts schwieriges, antwortete er. Denn noch als ein anwachsender Knabe hat er sie sich sehr zu eigen gemacht, jezt hingegen beschäftigt er sich wie sein gleichnamiger Grofsvater, vorzüglich mit der Pferdezucht. Also wenn ihr wollt lafst uns zu ihm gehn; denn er ging nur eben von hier nach Hause, und wohnt ganz nahe bei in Melite. Dies gesprochen gingen wir, und trafen den Antiphon zu Hause,
127 wie er eben dem Schmidt einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertiget und die Brüder ihm gesagt weshalb wir kämen, erkannte er auch mich von meiner ersten Reise her und begrüfste mich. Und als wir ihn baten das Gespräch zu erzählen, machte er zuerst Schwierigkeiten, weil es, sagte er, eine gar mühsame Sache wäre; hernach jedoch erzählte er.

Also Antiphon sagte, Pythodoros habe ihm erzählt, Zenon und Parmenides wären einst zu den grofsen Panathenäen gekommen. Parmenides nun wäre damals schon hoch bejahrt gewesen, ganz weifshaarig, aber edlen Ansehns, wohl Fünf und Sechszig Jahre alt. Zenon aber wäre etwa Vierzig gewesen, wohlgewachsen und von angenehmem Aussehn, auch hätte er dafür gegolten des Parmenides Liebling gewesen zu sein. Gewohnt hätten sie beim Pythodoros aufserhalb der Stadt im Kerameikos, wohin dann auch Sokrates gekommen wäre und mehrere Andere mit ihm, alle begierig die Schrift des Zenon zu hören; denn damals wäre diese zuerst von jenen hergebracht worden. Sokrates aber wäre damals noch sehr jung gewesen. Vorgelesen hätte Zenon selbst, Parmenides aber wäre eben draufsen gewesen, und nur noch

wenig von der Vorlesung übrig, als er selbst
Pythodoros, wie er sagte, von draufsen herein-
gekommen, und mit ihm Parmenides, wie auch
Aristoteles, der hernach zu den Dreifsigen ge-
hört hat, und nur sehr weniges hätten sie noch
gehört von dem Buche. Uebrigens hätte er selbst
es schon früher vom Zenon gehört.

Nachdem nun Sokrates zu Ende gehört,
habe er gebeten, den ersten Saz des ersten Buches
noch einmal zu lesen, und als es geschehen,
habe er gesagt: Wie, o Zenon, meinst du die-
ses? Wenn das Seiende vieles wäre: so müfste
dieses viele unter einander auch ähnlich sein
und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich,
denn weder könnte das Unähnliche ähnlich, noch
das Aehnliche unähnlich sein? Meinst du es
nicht so? — Grade so, habe Zenon gesagt. —
Und also, wenn unmöglich das Aehnliche un-
ähnlich sein könnte, und das Unähnliche ähn-
lich, so könnte ja unmöglich Vieles sein. Denn
wenn Vieles wäre, würde ihm jenes unmögliche
begegnen. Ist es dieses, was deine Bücher sagen
wollen, nichts anders als allem sonst geglaub-
ten zuwider behaupten, dafs es nicht Vieles
gebe? und hievon hältst du jedes deiner Bücher
für einen Beweis, so dafs du auch meinst so
viele Beweise geführt zu haben als du einzelne
Bücher geschrieben hast. Meinst du es so, oder
habe ich es nicht recht begriffen? — Keines- 128
weges habe Zenon gesagt, sondern du hast ganz
richtig verstanden, was die ganze Schrift will.
— Ich merke also wohl, habe Sokrates gesagt,
dafs Zenon dir, Parmenides, nicht nur übrigens
wünscht in Freundschaft verbunden zu sein,
sondern auch vermittelst dieser Schrift. Denn
gewissermafsen hat er dasselbe geschrieben wie
du; indem er es aber herumdreht, versucht er

uns zu hintergehen, als sage er etwas anderes. Denn du in deinen Gedichten sagst, das Ganze sei Eins, und stellst dafür Beweise auf, ganz gut und tüchtig. Dieser aber sagt wiederum, es wäre nicht Vieles, ebenfalls mit Darlegung vieler und starker Beweisgründe. Dies nun, daſs der Eine behauptet, es wäre Eins, und der Andere es wäre nicht Vieles, und Jeder so redet, daſs er scheint nichts von dem gesagt zu haben was der Andere, da es doch ohngefähr das nämliche sein muſs, das ist offenbar uns andern zu hoch, wie ihr es durchgeführt habt. — Ja, Sokrates, habe Zenon gesagt, so hast auch du die eigentliche Bewandniſs dieser Schrift noch nicht durchaus inne, obgleich du dem Inhalt sehr gut wie ein Spartanischer Hund nachspürst und auf dem Gefährte bleibst. Allein zuerst schon entgeht dir dieses, daſs die Schrift sich ganz und gar nicht so wichtig macht, daſs sie, obschon nichts mehreres als was du anführst besagend, dieses den Leuten zu verheimlichen suchte, als wollte sie etwas groſses ausrichten. Sondern was du von ihr sagtest ist nur etwas zufälliges; eigentlich aber ist diese Schrift eine Hülfe für den Saz des Parmenides gegen diejenigen, welche sich herausnehmen ihn auf Spott zu ziehen, als ob wenn Eins ist gar vielerlei lächerliches und ihm selbst widersprechendes bei dem Saz herauskäme. Es streitet also diese Schrift gegen die, welche das Viele behaupten, und giebt ihnen Gleiches zurükk und noch mehreres, indem sie deutlich zu machen sucht, daſs noch weit lächerlicheres ihrem Saze, wenn Vieles ist, als dem wenn Eines ist begegnet, wenn ihn Jemand recht durchnimmt. Aus solcher Streitlust also habe ich sie, als ich noch jung war geschrieben, und nachdem sie geschrieben

war, hat sie mir Jemand entwendet. So daſs ich nicht einmal mit mir selbst zu Rathe gehn konnte, ob ich sie ans Licht stellen sollte oder nicht. In sofern also irrst du dich, Sokrates, als du glaubst, sie sei nicht mit der Streitlust eines Jünglings, sondern mit der Ehrliebe des reiferen Alters geschrieben. Sonst, wie ich schon gesagt, hast du sie nicht übel abgeschildert. — Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates gesagt, und glaube, daſs es sich nach deiner Aussage verhält. Dies aber sage mir: sezest du nicht, daſs es an und für sich einen Begriff der Aehnlichkeit giebt, und wiederum einen andern diesem entgegengesezten, welcher das unähnliche ist? und daſs diese beiden, ich und du
und alles andere was wir Vieles nennen an sich 129
nehmen? und was die Aehnlichkeit an sich nimmt wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Aehnlichkeit an sich nimmt? was aber die Unähnlichkeit unähnlich? und was beide beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesezten Begriffe an sich nimmt, und auch wirklich vermöge dieses Ansichhabens beider ähnlich und unähnlich unter einander ist; was ist doch daran wunderbares? Denn wenn freilich Jemand zeigte, die Aehnlichkeit selbst wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber, wie dem, was beides an sich hat, auch beides zukommt: so dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts widersinniges. Auch nicht wenn Jemand zeigt alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge in sich hat: aber wird er zeigen, das eigentliche Eins selbst sei Vieles, und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiſs bewundern. Und eben so nun in Absicht

auf alles andere, wenn Jemand zeigte, dafs den Gattungen und Begriffen selbst diese entgegengesezten Beschaffenheiten zukommen; das wäre werth es zu bewundern; wenn aber von mir Jemand zeigen kann, dafs ich Eins bin und Vieles, was Wunder? indem er ja nur sagen darf, wenn er zuerst mich als Vieles zeigen will, dafs etwas anderes mein rechtes ist und anderes mein linkes, anderes das vordere und anderes das hintere, wie auch oben und unten auf gleiche Weise: denn so denke ich habe ich Vielheit an mir. Wenn aber hernach als Eins wird er sagen, dafs unter uns Sieben hier ich Ein Mensch bin, an mir habend so fern auch Einheit, so dafs er beides ganz richtig gezeigt hätte. Wenn nun Jemand unternimmt dergleichen zugleich als Eins und Vieles zu erweisen, Steine, Holz und solcherlei: so wollen wir sagen, er habe uns Vieles und Eins gezeigt; aber nicht dafs das Eins vieles oder das Viele Eins ist, und er bringe also gar nichts wunderbares vor, sondern was wir Alle gern zugeben. Wenn aber Jemand, wie ich nur eben sagte, zuvörderst die Begriffe selbst aussonderte, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe, und alle von dieser Art, und dann zeigt, dafs diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das, o Zenon, habe er gesagt, würde mir gewaltige Freude machen. Jenes nun glaube ich hier sehr wakker durchgeführt zu sehn; weit mehr aber, wie gesagt, würde es mich auf diese Art erfreuen; wenn Jemand diese nämliche Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten, und wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, eben

so auch an dem was mit dem Verstande aufgefaſst wird, sie aufzeigen könnte.

Indem Sokrates dieses sprach, habe Pytho- 130
doros gesagt, er seines Theils habe geglaubt, Parmenides und Zenon würden über jedes fast verdrieſslich sein; sie aber hätten auf seine Rede sehr genau Acht gegeben, und oftmals einander lächelnd angesehn, als freuten sie sich sehr über den Sokrates. Welches auch, nachdem er aufgehört, Parmenides geäuſsert und gesagt: Wie sehr, o Sokrates, verdienst du gerühmt zu werden wegen deines Eifers für die Forschungen. Und sprich, theilst du selbst so wie du sagst, die Begriffe selbst besonders, und das, worin sie aufgenommen sind, wieder besonders? Und dünkt dich etwas die Aehnlichkeit selbst zu sein auſser jener Aehnlichkeit, die wir an uns haben, und so auch das Eins und das Viele, und was du alles eben vom Zenon gehört hast? — Mich dünkt es, habe Sokrates gesagt. — Auch etwa dergleichen, ein Begriff des Gerechten für sich, und des schönen und guten, und alles was wiederum dieser Art ist? — Ja habe er gesagt. — Und wie, auch einen Begriff der Menschen auſser uns und Allen, welche eben das sind wie wir? so einen Begriff für sich des Menschen oder des Feuers oder des Wassers? — Hierüber, habe er gesagt, bin ich oftmals in Zweifel gewesen, o Parmenides, ob man auch hievon eben das behaupten soll wie von jenem, oder etwas anderes. — Etwa auch über solche Dinge, o Sokrates, welche gar lächerlich herauskämen, wie Haare, Koth, Schmuz und was sonst noch recht geringfügig und verächtlich ist, bist du in Zweifel ob man behaupten solle, daſs es auch von jedem unter diesen einen Begriff besonders gebe, der wiederum etwas ande-

res ist als die Dinge die wir handhaben, oder ob man es nicht behaupten solle? — Keinesweges, habe Sokrates gesagt, sondern daſs diese wohl eben sind, wie wir sie sehen, und daſs zu glauben es gebe noch einen Begriff von ihnen, doch gar zu wunderlich sein möchte. Zwar hat es mich bisweilen beunruhigt, ob es sich nicht bei allen Dingen auf gleiche Art verhalle. Daher wenn ich hier zu stehen komme, fliehe ich aus Furcht in eine bodenlose Albernheit versinkend umzukommen; komme ich aber wieder zu jenen Gegenständen von denen wir jezt eben zugaben, daſs es Begriffe von ihnen gebe, so beschäftige ich mich mit diesen und verweile gern dabei. — Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube daſs sie dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst. Jezt aber siehst du noch auf der Menschen Meinungen deiner Jahre wegen. Dieses also sage mir, glaubst du wie du sagst, es gebe gewisse Begriffe durch deren Aufnahme in sich diese andern Dinge den Namen von ihnen erhalten, so daſs,
131 was die Aehnlichkeit aufnimmt, ähnlich, was die Gröſse groſs, was aber die Güte und Gerechtigkeit gerecht wird und gut? — Allerdings, habe Sokrates gesagt. — Also muſs entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon jedes aufnehmende in sich aufnehmen? Oder kann es auſser diesen noch eine andere Aufnahme in sich geben? — Wie sollte es wohl? entgegnete er. — Dünkt dich also der ganze Begriff in jedem einzelnen von den vielen zu sein, obgleich er einer ist? oder wie? — Was, o Parmenides, habe Sokrates gefragt, sollte ihn denn hindern darin zu sein? — Eins und dasselbe

seiend also soll er in vielen ausser einander seienden zugleich sich befinden, und also selbst ausserhalb seiner selbst sein? — Nicht doch, habe Sokrates gesagt, wenn wie ein und derselbe Tag überall zugleich und dennoch keinesweges ausserhalb sein selbst ist, so auch jeder Begriff in allen Dingen zugleich derselbe wäre. — Sehr artig, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, sezest du eins und dasselbe an vielen Orten zugleich, wie wenn du mit einem Segeltuch viele Menschen bedekkend sagen wolltest, es wäre ganz über Vielen. Oder glaubst du nicht, so etwas ohngefähr zu sagen? — Vielleicht. — Wäre nun so das Segeltuch ganz über Jedem, oder nicht vielmehr über jedem Einzelnen auch ein anderer Theil desselben? — Ein Theil freilich. — Theilbar also, o Sokrates, sind die Begriffe selbst, und was sie in sich hat, hätte nur einen Theil in sich, und nicht mehr ganz wäre der Begriff in jedem, sondern nur ein Theil wäre in jedem? — So scheint es wenigstens. — Wirst du also, habe er gesagt, wollen, dass der eine Begriff uns wirklich getheilt werde, und wird er dann noch Einer sein? — Keinesweges. — Denn sieh nur weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du nun die Grösse selbst theilen willst, und dann jedes von den vielen grossen Dingen durch einen als die Grösse selbst kleineren Theil der Grösse gross sein soll, ist das nicht offenbar unvernünftig? — Gar sehr, habe er gesagt. — Und wie, wenn jedes einen kleinen Theil von der Gleichheit bekommt, so soll es weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein? — Unmöglich. — Aber es habe Jemand von uns einen Theil der Kleinheit, so wird doch die Kleinheit selbst grösser sein als dieses, welches ihr Theil ist.

Die Kleinheit selbst wird demnach gröſser sein: dasjenige aber, dem das hinweggenommene beigelegt wird, wird kleiner dadurch, nicht aber gröſser als zuvor. — Dieses kann ja wohl nicht sein, habe er gesagt. — Auf welche Weise also, o Sokrates, sollen dir dann die andern Dinge die Begriffe aufnehmen, da sie weder theilweise sie aufnehmen können noch auch ganz? — Beim Zeus, habe er gesagt, es scheint mir keinesweges leicht, dies so auseinander zu sezen. — Wie aber nun? was meinst du zu folgendem? — Wozu? — Ich glaube daſs du aus folgendem Grunde annimmst, jeder Begriff für sich sei eines. Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groſs zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt oder Idee zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du denn glaubst das Groſse sei Eins. — Ganz richtig habe er gesagt. — Wie aber nun, das groſse selbst und die andern groſsen Dinge wenn du die eben so mit der Seele zusammen
132 überschaust: erscheint dir nicht wiederum Ein Groſses, wodurch nothwendig ist, daſs dieses alles dir groſs erscheint? — Das leuchtet sehr ein. — Noch ein anderer Begriff der Gröſse wird dir also zum Vorschein kommen auſser jener ersten Gröſse und den diese an sich habenden Dingen, und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer, wodurch diese alle groſs sind, und so wird dir jeder Begriff nicht mehr eines sein, sondern ein unbegrenzt vielfaches. — Aber, o Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem nicht gebührt irgendwo anders zu sein als in den Seelen. Denn so wäre doch jeder eines, und es würde ihnen nicht mehr das begegnen, was eben ist gesagt worden. — Wie also, habe jener gesagt, jeder

von diesen Gedanken wäre einer, aber ein Gedanke von nichts? — Unmöglich. — Also von etwas? — Ja. — Was ist oder was nicht ist? — Was ist. — Nicht wahr von etwas gewissem, was eben jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt als Eine gewisse Gestalt oder Idee? — Ja. — Und dies soll nicht der Begriff sein, was so gedacht wird Eines zu sein immer dasselbe seiend in allem? — Das scheint wieder nothwendig. — Wie aber weiter, habe Parmenides gesagt, wenn du behauptest, die übrigen Dinge haben in sich die Begriffe, mufst du nicht entweder glauben, dafs jedes aus Gedanken bestehe, und dafs sie alle denken, oder dafs sie Gedanken seiend doch undenkend sind? — Allein auch das, habe Sokrates gesagt, hat ja keinen Sinn. Sondern, o Parmenides, eigentlich scheint es mir sich so zu verhalten, dafs nämlich diese Begriffe gleichsam als Urbilder dastehn in der Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind; und dafs die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anders ist, als dafs diese ihnen nachgebildet werden. — Wenn nun, sagte Parmenides, etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich dafs der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei, in sofern dieses ihm ist ähnlich gemacht worden? — Nicht möglich. — Und ist es nicht sehr nothwendig, dafs das Aehnliche mit dem Aehnlichen einen und denselben Begriff mufs aufgenommen haben? — Nothwendig. — Das aber durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben der Begriff? — Auf alle Weise freilich. — Es ist also nicht möglich, dafs etwas einem Begriff ähnlich ist noch ein Begriff etwas anderem; wo nicht, so erscheint immer ein anderer Begriff

über jenen, und wenn jener wieder ähnlich ist
133 noch einer, und niemals hört dieses Erscheinen eines neuen Begriffes auf, wenn der Begriff dem, was ihn in sich aufgenommen hat ähnlich sein soll. — Das ist sehr richtig. — Also auch nicht durch Aehnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muſs eine andere Art suchen, wie sie sie aufnehmen. — So steht es. — Siehst du also nun, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groſs die Schwierigkeit ist, wenn Jemand die Begriffe als an und für sich seiend erklärt? — Ja wohl. — Wisse demnach nur, habe er weiter gesagt, daſs du, um es grade heraus zu sagen, noch gar nicht berührt hast, wie groſs die Verlegenheit ist, wenn du für jegliches jedesmal abgesondert einen Begriff aufstellen willst. — Wie das? habe er gefragt. — Unter vielem andern, habe Parmenides gesagt, ist das gröſste dieses, daſs wenn Jemand behaupten will, es käme diesen Begriffen nicht einmal zu erkannt zu werden, wenn sie so beschaffen wären, wie wir sagten, daſs Begriffe sein müſsten, man dem der dies sagte, nicht beweisen könnte, daſs er Unrecht habe, wenn nicht der bezweifelnde schon sehr geübt ist, und von guten Gaben, und Lust hat dem der den Beweis führen will durch viele und weit ausholende Erörterungen zu folgen; sonst wird der nicht zu überzeugen sein, welcher behaupten will, sie wären unerkennbar. — Woher dieses, o Parmenides? habe Sokrates gefragt. — Weil glaube ich, Sokrates, du sowohl als Jeder welcher sezt es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, auch zugestehen wird daſs zuerst kein einziges hievon bei uns sich finde? — Wie wäre es auch sonst an sich, habe Sokrates gesagt. — Ganz recht, habe jener gesagt. Diejenigen Ideen also,

welche nur in Wechselbeziehung auf einander sind was sie sind, haben auch ihr Wesen an sich nur in Beziehung auf einander und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder, oder wofür man sie sonst halten will von dem, durch dessen Aufnahme in uns wir dies und das zu sein genannt werden. Das aber bei uns befindliche jenen gleichnamige ist dies wiederum in Bezug auf einander und nicht auf die Begriffe, und ist es für einander und wiederum nicht für jene die auch so genannt werden. — Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt. — So, habe Parmenides gesagt, daſs wenn einer von uns des andern Herr ist oder Knecht; so ist er nicht des Herrn an sich, welcher bezeichnet was ein Herr ist, nicht dessen Knecht; noch auch des Knechtes an sich, welcher bezeichnet was ein Knecht ist, Herr ist der Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft selbst aber ist was sie ist von der Knechtschaft selbst, und eben so ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst. Nicht aber hat was bei uns ist sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns: sondern wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres eben so für sich. Oder verstehst du nicht was ich meine? — Sehr gut, 134
habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. — Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntniſs an sich, was eigentlich Erkenntniſs ist, wäre die Erkenntniſs jener Wahrheit an sich was eigentlich Wahrheit ist? — Allerdings. — Und jede einzelne Erkenntniſs an sich wäre auch nur Erkenntniſs des Gegenstandes an sich. Oder nicht? — Ja wohl. — Aber die Erkenntniſs bei uns, muſs die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? und so jede einzelne Erkenntniſs bei

uns wäre folglich nur Erkenntniſs ihres besonderen Gegenstandes bei uns? — Nothwendig. — Aber die Begriffe an sich haben wir weder, wie du zugiebst, noch ist es möglich, daſs sie unter uns angetroffen werden. — Auf keine Weise. — Sonach werden erkannt von dem Begriff an sich der Erkenntniſs die Gattungen selbst, was jede ist? — Ja. — Welchen wir aber nicht haben. — Freilich nicht. — Also wird auch von uns kein Begriff an sich erkannt, weil wir die Erkenntniſs selbst nicht haben. — Es scheint nicht. — Unerkennbar also ist uns das Schöne an sich, was es ist, so auch das Gute, und alles was wir uns als Ideen für sich vorstellen. — So scheint es leider. — Sieh aber nun hievon auf jenes noch ärgere. — Auf welches? — Wirst du zugeben oder nicht, daſs wenn es an sich als Gattung eine Erkenntniſs giebt, diese weit genauer sein müsse als die Erkenntniſs bei uns, und so auch die Schönheit und alles andere auf gleiche Weise? — Ja. — Besizt also irgend etwas anderes diese Erkenntniſs an sich: so wirst du nicht wollen, daſs irgend Jemand mehr anders als Gott die ganz vollständige Erkenntniſs habe? — Natürlich. — Wird nun etwa Gott die Erkenntniſs selbst besizend wiederum vermögend sein, das was bei uns ist zu erkennen? — Warum das nicht? — Weil, sagte Parmenides, unter uns ausgemacht ist, o Sokrates, daſs weder jene Begriffe in Beziehung auf das bei uns befindliche dasjenige Vermögen haben, welches sie haben, noch auch das bei uns befindliche in Beziehung auf jene; sondern abgesondert jedes von beiden für sich. — Das ist freilich ausgemacht. — Wenn sich also jene genaueste Herrschaft bei Gott befindet und jene genaueste Erkenntniſs: so wird diese Herrschaft jenes niemals uns beherrschen,

noch auch diese Erkenntniſs uns erkennen oder irgend etwas bei uns. Sondern ganz auf gleiche Weise herrschen wir nicht über jene mit unserer Herrschaft, noch erkennen wir irgend etwas von dem Göttlichen mit unserer Erkenntniſs; und auch sie sind aus demselben Grunde nicht unsere Herren, noch erkennen sie die menschlichen Dinge, als Götter. — Aber, sagte er, daſs das nur nicht eine allzuwunderliche Rede ist, wenn einer die Gottheit des Wissens beraubt! — Dennoch aber, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, muſs dies und noch gar vieles andere von den
Begriffen gelten, wenn diese Ideen der Dinge 135
sein sollen, und Jemand jedes an sich als Begriff sezen will. So daſs wer es anhört bedenklich werden muſs und bestreiten, daſs es dergleichen überall gäbe, oder wenn ja, daſs sie ganz nothwendig der menschlichen Natur unerkennbar sein müſsten. Und wer dies sagt muſs nicht nur glauben etwas rechtes zu sagen, sondern auch, wie wir eben sagten, sehr schwer eines andern zu überzeugen sein; und sehr wohl begabt muſs der sein, der dies soll begreifen können, daſs es eine Gattung giebt jedes einzelnen, und ein Wesen an sich; noch vortrefflicher aber der welcher es ausfindet und dies alles gehörig auseinandersezend auch Andere lehren kann. — Dies, o Parmenides, räume ich dir ein, sprach Sokrates, denn du sagst es ganz nach meinem Sinn. — Dennoch aber, o Sokrates sagte Parmenides, wenn Jemand auf der andern Seite nicht zugeben will, daſs es Begriffe von dem was ist giebt, weil er eben auf alles vorige und mehr ähnliches hinsieht, und keinen Begriff für jedes besondere bestimmt sezen will: so wird er nicht haben wohin er seinen Verstand wende, wenn er nicht eine Idee für jegliches seiende zu-

läſst, die immer dieselbe bleibt, und so wird er das Vermögen der Untersuchung gänzlich aufheben; welche Folge du eben vornämlich scheinst beachtet zu haben. — Ganz richtig, habe Sokrates gesagt. — Was also willst du thun in Hinsicht der Philosophie? wohin willst du dich wenden, wenn du über diese Dinge zu keiner Erkenntniſs gelangen kannst? — Das glaube ich nicht recht abzusehn für jezt. — Allzufrüh eben, habe Parmenides gesagt, ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen was schön ist und gerecht und gut und so jeden andern Begriff. Schon neulich habe ich dies bemerkt, als ich hörte wie du dich mit dem Aristoteles unterredetest. Schön allerdings und göttlich, das wisse nur, ist der Trieb der dich treibt zu diesen Forschungen. Strekke dich aber zuvor noch besser und übe dich vermittelst dieser für unnüz gehaltenen und von den meisten auch nur Geschwäz genannten Wissenschaft, so lange du noch jung bist: denn wo nicht, so wird dir die Wahrheit doch entgehen. — Welches aber, o Parmenides, ist die Art und Weise sich zu üben? — Dieselbe, o Sokrates, die du eben vom Zenon gehört hast. Indeſs aber habe ich mich darüber doch gefreut von dir, als du diesem sagtest du gäbest ihm nicht zu nur an den sichtbaren Dingen und in Beziehung auf sie die Untersuchung durchzuführen, sondern in Beziehung, auf jenes was man vornämlich mit dem Verstande auffaſst, und für Begriffe hält, dem jeder ein bestimmtes Sein am meisten zuschreibt. — Es schien mir eben, habe Sokrates hinzugefügt, auf jene Art nicht schwer von den Dingen zu zeigen, daſs sie ähnlich und unähnlich sind, und daſs ihnen alles, was man nur will zukommt. — Und mit

Recht, sagte Parmenides. Aufserdem mufst du
aber noch dies thun, dafs du nicht nur etwas
als seiend voraussezend untersuchst was sich
aus der Voraussezung ergiebt: sondern auch 136
dafs jenes nämliche nicht sei mufst du hernach
zum Grunde legen, wenn du dich noch besser
üben willst. — Wie meinst du das? fragte
Sokrates. — Zum Beispiel, sagte Parmenides,
nach der Voraussezung, von welcher Zenon aus-
gegangen ist, wenn Vieles ist, was mufs sich
dann ergeben für das Viele selbst an sich und
in Beziehung auf das Eins, und auch für das
Eins an sich und in Beziehung auf das Viele,
mufst du dann auch eben so untersuchen, wenn
Vieles nicht ist, was sich dann ergeben mufs
für das Eins sowohl als für das Viele jedes an
sich und in Beziehung auf einander. Eben so
wenn du voraussezest wenn es Aehnlichkeit
giebt oder wenn es sie nicht giebt, ist zu sehen,
was aus jeder von beiden Voraussezungen folgt,
sowohl für das Vorausgesezte selbst als für das
Andere insgesammt, an sich und in Beziehung
auf einander. Auch von dem Unähnlichen gilt
dasselbe und von der Bewegung und Ruhe, von
dem Entstehen und Vergehen, ja von dem Sein
selbst und dem Nichtsein. Und mit einem
Worte, was du auch zum Grunde legest, als
seiend und nicht seiend oder was sonst davon
annehmend, davon mufst du sehn was sich
jedesmal ergiebt für das Gesezte selbst und für
jedes andere einzelne was du herausnehmen
willst, und für mehreres und Alles insgesammt
eben so. Eben so auch was sich für das übrige
ergiebt an sich und in Beziehung auf jedes Ein-
zelne was du jedesmal herausheben willst, du
magst nun das, wovon du ausgingst als seiend
voraussezen oder als nichtseiend, wenn du voll-

kommen geübt auch die Wahrheit gründlich durchschauen willst. — Ein unendliches Geschäft, o Parmenides, beschreibst du, sagte Sokrates, und ich verstehe es noch nicht recht. Warum aber machst du es nicht selbst durch irgend etwas voraussezend, damit ich es desto besser begreife? — Ein grofses Werk, o Sokrates, sagte er, legst du mir auf, und in meinem Alter. — Aber du also, habe Sokrates gesagt, o Zenon, warum willst du nicht etwas abhandeln? — Darauf habe Zenon lächelnd geantwortet: Wir wollen ihn selbst bitten den Parmenides. Denn das ist nichts geringes was er sagt; oder siehst du selbst nicht, welche Arbeit du ihm anmuthest? Wären wir nun mehrere, so lohnte es nicht ihn zu bitten: denn unschiklich ist es dergleichen vor Vielen zu reden, zumal einem Manne von solchen Jahren. Denn die wenigsten wissen, dafs ohne so das ganze Gebiet durchzugehn und zu umwandeln es nicht möglich ist die Wahrheit treffend richtige Einsicht wirklich zu erlangen. Ich also, o Parmenides, vereinige mich mit der Bitte des Sokrates, damit auch ich nach langer Zeit dich einmal wieder höre. — Als dieses Zenon gesprochen, sagte Antiphon, habe Pythodoros selbst wie er ihm erzählt, und so auch Aristoteles und die Andern den Parmenides gebeten, eine Probe zu geben von dem was er meine, und ja nicht anders zu thun. — Hierauf habe Parmenides gesagt, ich mufs wohl gehorchen. Wiewohl es mir, glaube ich, wie dem Rosse des Ibykos gehen wird, welchem als einem wakkern zwar aber schon bejahrten Streiter, weil es im Begriff noch einmal den Kampf des Wagens zu be-
137 stehen, aus Kunde vor dem was ihm bevorstand gezittert, eben deshalb jener selbst sich ver-

gleicht, sagend auch er werde, wider Willen, so alt schon, gezwungen, noch einmal die Bahn der Liebe zu gehn. So fühle auch ich, wenn ich dessen gedenke nicht wenig Furcht, wie ich wohl in solchem Alter eine so grofse und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll. Indessen, denn ich mufs euch wohl gefällig sein, zumal auch Zenon einstimmt, wir sind ja unter uns. Von wo also fangen wir an, und was sollen wir zuerst zum Grunde legen? Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel soll gespielt werden, dafs ich von mir selbst anfange und von meiner Voraussezung, indem ich das Eins selbst zum Grunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was dann sich ergeben mufs? — Das thue allerdings, habe Zenon gesagt. — Wer aber, sprach Parmenides, wird mir antworten? oder wohl der jüngste? Denn der würde am wenigsten Vorwiz treiben, und gewifs antworten was er meint, zugleich aber würde mir seine Antwort einen Ruhepunkt gewähren. — Ich bin dir hiezu bereit, o Parmenides, habe darauf Aristoteles gesagt. Denn mich meinst du, wenn du den jüngsten meinst. Frage also, und sorge nicht weiter für den antwortenden, ich werde schon antworten.

Wohlan, habe Parmenides gesagt, wenn Eins ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein? — Wie sollte es wohl! — Weder dürfen also Theile desselben, noch darf es selbst ganz sein. — Wie das? — Der Theil ist doch wohl Theil eines Ganzen? — Ja. — Und wie das Ganze? wäre nicht das, dem kein Theil fehlte, ganz? — Allerdings. — In beiden Fällen also wird das Eins aus Theilen bestehen, wenn es ganz ist und wenn es Theile hat? — Noth-

wendig. — In beiden Fällen also wäre das Eins Vieles und nicht Eins. — Richtig. — Es soll aber nicht Vieles sein, sondern Eins. — Das soll es. — Weder also kann das Eins ganz sein noch Theile haben, wenn es Eins sein soll. — Freilich nicht. — Wenn es nun gar keinen Theil hat: so hat es doch auch weder Anfang noch Ende noch eine Mitte. Denn dergleichen wären doch schon Theile desselben. — Richtig. — Gewiſs aber sind Anfang und Ende die Grenzen eines jeden. — Wie sonst? — Unbegrenzt also ist das Eins wenn es weder Anfang noch Ende hat? — Unbegrenzt. — Also auch ohne Gestalt; denn es kann weder rund noch grade an sich haben. — Wie so? — Rund ist doch wohl das, dessen Enden überall von der Mitte gleich weit abstehn? — Ja. — Grade aber das, dessen Mitte beiden Enden vorangeht? — So ist es. — Also hätte das Eins Theile und wäre Vieles, es möchte nun die grade Gestalt an sich haben oder die
138 kreisförmige. — Allerdings. — Also ist es weder grade noch kreisförmig wenn es doch nicht einmal Theile hat. — Richtig. — Ferner, wenn es so beschaffen ist, kann es auch nirgends sein. Denn es kann weder in einem Andern noch in sich selbst sein. — Wie so doch? — In einem andern seiend müſste es von jenem in welchem es wäre rings umgeben sein, und es vielfach an vielen Orten berühren. Dem Einen aber, und theillosen und vom runden nichts an sich habenden ist es unmöglich rings herum an vielen Orten berührt zu werden. — Unmöglich. — Wiederum in sich selbst seiend müſste es sich selbst umfassen, und doch nichts anders sein als es selbst, wenn es doch in sich selbst sein soll. Denn daſs etwas in etwas es nicht umgebenden sei ist unmöglich. — Unmöglich freilich. —

Also wäre anderes davon das umgebende, und wieder anderes das umgebene. Denn ganz kann nicht dasselbige beides leiden und auch thun. Und so wäre demnach das Eins nicht mehr Eins sondern Zwei. — Freilich nicht Eins. — Also ist das Eins wohl gar nicht wo, wenn es weder sich selbst noch einem andern einwohnt. — Das ist es nicht. — Sieh also, wenn es sich so damit verhält, ob es wohl kann bestehen oder wechseln. — Wie so denn nicht? — Weil wenn es wechselt, es sich entweder bewegt oder sich verändert. Denn dies sind die einzigen Wechsel. — Ja. — Verändert sich aber das Eins, so kann es ja unmöglich noch Eins sein. — Unmöglich. — Veränderungsweise also wechselt es nicht. — Offenbar nicht. — Ob aber durch Bewegung? — Vielleicht. — Allein wenn das Eins sich bewegte: so müfste es sich entweder an demselben Orte rings herumdrehen, oder es müfste seine Stelle vertauschen eine nach der andern. — Nothwendig. — Nicht wahr aber, dreht es sich rings herum, so mufs es auf seiner Mitte ruhen, und andere Theile haben, welche sich um die Mitte herumbewegen? Dem aber weder Mitte noch Theile zukommen, auf welche Weise soll sich das jemals um die Mitte herumbewegen? — Auf keine Weise. — Vertauscht es aber seinen Ort: so kommt es zu jeder andern Zeit anderswo hin, und bewegt sich so? — Wenn es sich freilich bewegen soll. — Dafs es aber in etwas sei hat sich uns unmöglich gezeigt. — Ja. — Ist also nicht noch unmöglicher, dafs es in etwas komme? — Ich sehe nicht ein, wie so. — Wenn etwas wo hineinkommt, mufs es nicht nothwendig theils noch nicht in jenem sein, da es ja erst hineinkommt, theils auch nicht ganz aufserhalb desselben, da es ja schon hineinkommt? —

Nothwendig. — Wenn dies also ja begegnen
kann: so kann es nur dem begegnen was Theile
hat. Denn davon kann einiges schon in jenem
anderes noch aufserhalb desselben sein; was aber
keine Theile hat, das ist nicht im Stande auf
irgend eine Weise zugleich ganz weder innerhalb
noch aufserhalb etwas zu sein. — Das ist rich-
tig. — Was aber weder Theile hat noch ein Gan-
zes ist, kann das nicht noch weit unmöglicher
irgendwo hineinkommen, da es weder theil-
weise noch ganz hineinkommen kann? — Offen-
139 bar. — Weder also kann es wohin gehend und
in etwas hineinkommend seinen Ort vertauschen,
noch durch Herumdrehung an demselben Ort
oder durch Veränderung wechseln. — Es scheint
nicht. — Nach jeder Art von Wechsel also ist
das Eins unbeweglich. — Unbeweglich. — Aber
wir behaupten auch, dafs es unmöglich in etwas
sein kann. — Das behaupten wir. — Also wird
es auch niemals irgendwo bleiben. — Wie so? —
Weil es ja doch in dem sein müfste, wo es bleiben
soll. — Das ist wahr. — Aber es konnte ja weder
sich selbst noch einem andern einwohnen. —
Freilich nicht. — Niemals also kann das Eins
irgendwo bleiben. — Es scheint nicht. — Was
aber nirgend jemals bleibt, das hat keine Ruhe
und besteht nicht. — Nein, nicht möglich. —
Das Eins also wie es scheint besteht weder noch
wechselt es. — Freilich nicht, wie wir sehen. —
Aber es wird auch ferner weder einerlei sein mit
sich selbst oder einem andern. — Wie das? —
Wäre es verschieden von sich selbst: so wäre es
verschieden von Eins und also nicht Eins. —
Wahr. — Wäre es ferner einerlei mit einem An-
dern: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst.
So dafs es auch auf diese Art nicht mehr das wäre
was es ist, Eins, sondern ein anderes als Eins. —

Freilich nicht. — Also einerlei mit einem andern oder verschieden von sich selbst wird es nicht sein. — Nein. — Es wird aber auch nicht verschieden sein von einem andern, so lange es Eins ist. Denn dem Eins gebührt das gar nicht, verschieden zu sein von irgend etwas, sondern dem Verschiedenen allein, und keinem andern. — Richtig. — In sofern es also Eins ist, wird es nicht verschieden sein. Oder glaubst du? — Nicht doch. — Wenn aber nicht in sofern, dann auch nicht in wiefern es Es selbst ist; und wenn nicht in wiefern es Es selbst ist, dann auch überall nicht selbst. Wenn es also selbst auf keine Weise verschieden ist, dann ist es auch nicht verschieden von etwas. — Richtig. — Aber es wird auch nicht einerlei sein mit sich selbst. — Wie das nicht? — Die Natur des Eins ist nicht dieselbe wie die des Einerlei. — Wie doch? — Weil nicht, wenn etwas einerlei mit etwas geworden ist, es auch Eins wird. — Aber was denn? — Was einerlei mit dem Vielen geworden ist, das wird doch nothwendig Vieles und nicht Eins. — Das ist wahr. — Sondern nur wenn das Eins und das Einerlei gar nicht von einander verschieden wären, dann müſste, wenn etwas einerlei geworden ist, es auch immer Eins geworden sein, und wenn Eins, einerlei. — Allerdings. — Also wenn das Eins mit sich selbst einerlei sein wird, wird es nicht Eins mit sich selbst sein, und so wird es Eins seiend auch wieder nicht Eins sein. — Aber das ist ja unmöglich. — Also ist auch dem Eins unmöglich weder verschieden zu sein von einem andern, noch einerlei mit sich selbst. — Unmöglich. — So wäre demnach das Eins doch verschieden oder einerlei, weder mit sich selbst noch mit einem andern. — Freilich nicht. — Es wird aber auch

weder ähnlich noch unähnlich sein weder sich
selbst noch einem Andern. — Wie so? — Weil
dasjenige dem irgend einerlei zukommt ähnlich
ist. — Ja. — Das Einerlei aber hatte sich ge-
zeigt seiner Natur nach aufserhalb des Eins zu
sein. — So zeigte es sich. — Wenn aber dem
Eins noch etwas zukäme aufser dem Eins sein:
140 so käme ihm zu mehr zu sein als Eins, dies aber
ist unmöglich. — Ja. — Also kann auch niemals
dem Eins einerlei zukommen, weder mit einem
andern noch mit sich selbst. — Offenbar nicht.
— Also kann es auch nicht ähnlich sein weder
einem Andern noch sich selbst. — Es scheint
nicht. — Eben so wenig kommt auch dem Eins
zu verschieden zu sein: denn auch so käme ihm
zu mehr zu sein als Eins. — Freilich mehr. —
Welchem nun verschiedenes zukommt von sich
selbst oder einem andern, das wäre sich selbst
oder dem andern unähnlich, wenn ja dasjenige
welchem einerlei zukommt ähnlich ist. — Rich-
tig. — Das Eins also, wie es scheint, welchem
auf keine Weise verschiedenes zukommt ist auch
auf keine Weise unähnlich weder sich selbst noch
einem andern. — Nein allerdings. — Also weder
ähnlich noch unähnlich weder einem andern noch
sich selbst wäre das Eins. — Offenbar nicht. —
Aber so beschaffen wird es auch weder gleich
noch ungleich sein weder sich noch einem an-
dern. — Wie doch? — Um gleich zu sein wird
es von einerlei Maafsen sein müssen als Jenes
dem es gleich ist. — Ja. — Um aber gröfser
oder kleiner zu sein müfste es in Beziehung auf
gleichmäfsige Dinge mehrere Maafse halten als
die kleineren, und wenigere als die gröfseren. —
Ja. — In Beziehung auf ungleichmäfsige aber
müfste das Maafs selbst gröfser sein als das der
einen, kleiner als das der andern. — Wie an-

ders? — Ist es aber nicht unmöglich, daſs das-
jenige dem gar nicht das einerlei zukommt einer-
lei Maaſs oder sonst irgend etwas einerlei haben
könne? — Unmöglich. — Gleich also ist es
weder sich selbst noch einem andern, da es nicht
von einerlei Maaſsen ist? — Nein wie es sich
zeigt. — Soll es aber weniger Maaſse haben
oder mehrere: so muſs es doch wieviel Maaſse
haben, so viel Theile, und so wäre es wieder
nicht Eins, sondern soviel als es Maaſse hätte. —
Richtig. — Ist es aber nur von Einem Maaſse:
so wäre es dem Maaſse gleich. Das aber hat sich
als unmöglich gezeigt, daſs es irgend einem
gleich sein könnte. — So hat es sich gezeigt. —
Indem es also weder Ein Maaſs an sich hat noch
viele noch wenige, noch überhaupt einerlei,
wird es auch weder sich selbst noch einem andern
gleich sein; eben so wenig auch wiederum gröſser
oder kleiner als es selbst oder ein anderes. —
Auf alle Weise verhält es sich so. — Und wie?
dünkt dich wohl das Eins älter oder jünger sein
oder auch das nämliche Alter als etwas haben zu
können? — Warum doch nicht? — Weil es um
einerlei Alter als es selbst oder etwas anderes zu
haben auch eine Gleichheit oder Aehnlichkeit der
Zeit an sich haben müſste, die es doch, wie wir
sagten, nicht an sich hat, weder Gleichheit noch
Aehnlichkeit. — Das sagten wir freilich. — Aber
auch daſs es keine Unähnlichkeit oder Ungleich-
heit an sich hätte, auch das sagten wir. — Aller-
dings. — Wie wird es also möglich sein, daſs es 141
älter oder jünger ist als irgend etwas oder auch
von gleichem Alter, da es sich so damit verhält?
— Auf keine Weise. — So ist demnach das Eins
weder älter noch jünger noch von demselben Al-
ter, weder als es selbst noch als etwas anderes. —
Offenbar nicht. — Also kann auch wohl das Eins

überall nicht in der Zeit sein, wenn es so beschaffen ist? Oder wird nicht nothwendig, was in der Zeit ist, immer älter als es selbst? — Nothwendig. — Und das ältere ist doch immer nur älter als ein jüngeres? — Was sonst? — Was also älter wird als es selbst, das wird zugleich auch jünger als es selbst; wenn es doch etwas haben soll, als was es älter wird. — Wie meinst du dies? — So: Verschieden darf eins vom andern nicht erst werden, wovon es schon verschieden ist; sondern wovon es schon verschieden ist davon ist es verschieden, wovon es geworden ist, davon ist es geworden, wovon es werden wird davon wird es werden; wovon es aber verschieden wird, davon ist es noch nicht verschieden geworden, und will es auch nicht erst werden, und ist es auch noch nicht; sondern wird es eben, und anders nicht. — Natürlich freilich. — Nun aber ist doch das Aeltere eine Verschiedenheit vom Jüngeren, und von nichts anderem. — So ist es. — Also was älter wird als es selbst, das wird nothwendig zugleich auch jünger als es selbst. — So scheint es. — Dennoch aber muſs es auch weder mehrere Zeit werden als es selbst, noch auch wenigere, sondern gleiche Zeit mit sich selbst werden und sein und geworden sein und sein werden. — Nothwendig allerdings auch das. — Nothwendig also ist auch, wie es scheint, daſs alles, was in der Zeit ist und dem dieses eignet, das nämliche Alter mit sich selbst habe, und zugleich auch älter sowohl als jünger werde als es selbst. — So sieht es aus. — Aber das Eins hatte von allen diesen Beschaffenheiten nichts an sich? — Nichts. — Also hat es auch keine Zeit an sich und ist in keiner Zeit. — Freilich nicht, wie unsere Rede zeigt. — Wie nun?

Das War und Wurde und Istgeworden, deutet das nicht auf ein Ansichhaben einer einmal gewesenen Zeit? — Allerdings. — Und das Wirdsein und Wirdgewordensein und Wirdwerden auf das einer hernach kommenden? — Ja. — Und das Ist und Wird auf das einer jezt gegenwärtigen? — Ohne Zweifel. — Wenn also das Eins auf keine Weise gar keine Zeit an sich hat: so ist es weder je geworden, noch wurde es oder war es, noch ist es jezt geworden oder wird oder ist, noch wird es in Zukunft geworden sein oder wird werden oder wird sein. — Vollkommen richtig. — Kann denn aber auf irgend eine Art etwas ein Sein haben als auf eine von diesen? — Auf keine. — Also hat das Eins auf keine Art ein Sein? — Nein, wie es aussieht. — Auf keine Weise also ist das Eins. — Nein, wie es sich zeigt. — Es ist also auch nicht so, dafs es Eins ist. Denn alsdann wäre es doch seiend und ein Sein an sich habend. Sondern, wie es scheint, ist das Eins weder Eins noch ist es, wenn man einer solchen Rede glauben darf. — So ist es beinahe. — Was aber nicht ist, kann 142
wohl dieses Nichtseiende etwas haben? oder kann man etwas davon haben? — Wie sollte man? — Also hat man auch kein Wort dafür, keine Erklärung davon, noch auch irgend eine Erkenntnifs Wahrnehmung oder Vorstellung. — Offenbar nicht. — Also wird es auch nicht benannt, nicht erklärt, nicht vorgestellt, nicht erkannt, noch auch etwas, was es an sich hätte, wahrgenommen. — Es scheint nicht. — Ist es nun wohl möglich, dafs es sich mit dem Eins so verhalte? — Nicht wohl, wie mich dünkt. — Willst du also, dafs wir noch einmal von vorn auf unsere Voraussezung zurükgehen, ob sich uns etwas verändert darstellen wird, wenn

wir sie noch einmal durchgehn? — Das will ich sehr gern.

Also, wenn Eins ist, sagen wir doch, was dann für dasselbe folge, was es auch sei, das, müssen wir zugestehen. Nicht wahr? — Ja. — So sieh noch einmal von Anfang. Wenn das Eins ist, ist es dann wohl möglich, daſs es zwar ist, aber kein Sein an sich hat? — Nicht möglich. — Also giebt es doch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins: denn sonst wäre das Sein nicht dessen Sein, und das Eins hätte nicht das Sein an sich, sondern es wäre ganz einerlei zu sagen: Eins ist und Eins eins. Das ist aber nicht unsere Voraussezung, wenn Eins eins, was alsdann folgt, sondern wenn Eins ist. Nicht so? — Allerdings. — So demnach, daſs das Ist etwas anderes bedeutet als das Eins? — Nothwendig. — Wird also wohl etwas anderes, als daſs das Eins das Sein an sich hat, gemeint, wenn Jemand zusammengefaſst sagt Eins ist? — Dieses freilich. — Noch einmal also laſs uns sagen wenn Eins ist, was daraus folgen wird. Sieh also zu, ob nicht nothwendig diese Voraussezung das Eins als ein solches zeigt, welches Theile hat? — Wie doch? — So. Wenn das Ist dieses seienden eins genannt wird, und das Eins, dieses einen seienden, es ist aber nicht dasselbige das Sein und das Eins, sondern nur desselbigen, eben jenes vorausgesezten, des seienden Eins, ist dann nicht nothwendig das seiende Eins das Ganze? und werden nicht das Eins und das Sein hievon Theile? — Nothwendig. — Wollen wir nun jeden dieser Theile nur Theil nennen, oder müssen wir nicht den Theil Theil des Ganzen nennen? — Des Ganzen. — Und ein Ganzes ist doch, was Eins ist und Theile hat? — Allerdings. — Wie

nun? wird wohl einer von diesen beiden Theilen des seienden Eins, das Eins und das Seiende, jemals ablassen das Eins des Seienden zu sein, oder das Seiende des Eins? — Das wird nicht geschehn. — Also hält auch wieder jeder von diesen Theilen das Eins fest und auch das seiende. Und so entsteht zum wenigsten der Theil wieder aus zwei Theilen. Und so immer auf dieselbe Art, welcher Theil gesezt wird hält immer diese beiden Theile. Denn das Eins hält immer das Seiende, und das Seiende das Eins: so daſs nothwendig was immer zu zweien wird niemals Eins ist. — Auf alle Weise freilich. — Ist also nicht auf diese Art das seiende Eins unendlich der Menge nach? — So scheint es wenigstens. — Sieh nun auch noch dieses. — 143
Welches? — Das Eins sagen wir habe Sein an sich, weil es ist. — Ja. — Und deshalb ist uns das seiende Eins als Vieles erschienen? — So ist es. — Wie nun? das Eins selbst, welchem wir das Sein zuschrieben, wenn wir dies in unserm Verstande allein nehmen, ohne dasjenige, was es, wie wir sagen, an sich hat, wird es uns so wenigstens nur als Eins erscheinen, oder auch so an sich selbst als Vieles? — Als Eins, glaube ich wenigstens. — Laſs uns also sehen. Ist nicht nothwendig das Sein desselben etwas anderes, und es selbst auch etwas anders, wenn doch das Eins nicht das Sein ist, sondern nur als Eins das Sein an sich hat? — Nothwendig. — Ist nun das Eins etwas anderes, und das Sein etwas anderes: so ist weder vermöge des Einsseins das Eins von dem Sein verschieden noch vermöge des Seins das Sein von dem Eins, sondern vermöge des verschiedenen und anderen sind sie verschieden von einander. — Allerdings. — So daſs das verschiedene weder

mit dem Eins noch mit dem Sein einerlei ist? — Wie sollte es auch? — Wie nun wenn wir aus diesen herausnehmen wie du willst, das Sein und das Verschiedene, oder das Sein und das Eins, oder das Eins und das Verschiedene, haben wir nicht in jedem Falle herausgenommen, was wir mit Recht beides nennen können? — Wie doch? — So. Kann man sagen Sein? — Ja. — Und hernach auch wieder sagen Eins? — Auch dieses. — Ist nicht so jedes von ihnen besonders gesagt? — Ja. — Wie aber wenn ich sage Sein und Eins, ist dann nicht beides gesagt? — Freilich. — Also auch wenn ich Sein und Verschiedenes sage, oder Verschiedenes und Eins, sage ich doch auch so gewiſs jedesmal beides? — Ja. — Was aber mit Recht beides genannt wird, kann das wohl beides zwar sein nicht aber Zwei? — Unmöglich. — Was aber zwei war, muſs davon nicht jedes für sich Eins sein? — Das ist nicht zu vermeiden. — Da also diese je zwei zusammen sind, so muſs auch jedes für sich eins sein. — Offenbar. — Wenn aber jedes Eins ist und wir dann zu irgend einer von den vorigen Verbindungen irgend eins hinzusezen, wird dann nicht das gesammte nothwendig Drei? — Ja. — Und ist Drei nicht ungrade, und Zwei grade? — Wie anders? — Und wie wenn es zwei giebt muſs es nicht auch nothwendig zweimal geben? und wenn Drei dreimal? wenn doch in Zwei zweimal Eins stekt und in Drei dreimal Eins? — Nothwendig. — Wenn aber Zwei und Zweimal ist, ist dann nicht auch nothwendig Zweimal zwei? und wenn Drei und dreimal, dann nicht auch nothwendig dreimal drei? — Wie anders? — Und wie wenn drei ist und zweimal und so auch zwei und dreimal, ist dann nicht nothwendig

auch zweimal drei und dreimal zwei? — Gar
sehr. — Also ist auch grades grademal und un-
grades ungrademal und grades ungrademal und 144
ungrades grademal. — So ist es. — Wenn es
sich nun so verhält, glaubst du dafs irgend eine
Zahl übrig bleibt, welche es nicht nothwendig
geben mufs? — Keine gewifs. — Wenn also
Eins ist, so ist nothwendig auch Zahl. — Noth-
wendig. — Und wenn Zahl ist so ist auch Vieles
und eine unendliche Menge seiendes. Oder
wird die Zahl nicht unendlich der Menge nach
und Sein an sich habend? — Freilich gewifs. —
Wenn nun jede Zahl Sein an sich hat: so mufs
es auch jeder einzelne Theil der Zahl an sich
haben. — Ja. — Unter Alles also, welches
Vieles ist, ist das Sein vertheilt und verläfst
nichts von allem seienden, weder das kleinste
noch gröfste? Oder ist das wohl unvernünftig
erst zu fragen? denn wie könnte wohl das Sein
etwas seiendes verlassen? — Auf keine Weise. —
Zerschnitten also ist es unter das kleinste und
gröfste und auf jede mögliche Art seiende, und
es ist mehr als alles getheilt, und es giebt un-
zählige Theile des Seins. — So verhält es sich. —
Mehr als Alles also hat es Theile? — Freilich
mehr. — Wie nun? giebt es unter diesen etwas,
welches zwar Theil des Seins wäre, aber Kein
Theil? — Wie wäre wohl so etwas möglich? —
Sondern wenn er ist, ist er nothwendig, so
lange er ist, auch Einer; keiner kann er un-
möglich sein. — Unmöglich. — Jedem einzelnen
Theile des Seins wohnt also das Eins bei, und
läfst weder von dem kleinsten noch von dem
gröfsten, noch von sonst einem. — So ist es. —
Kann es nun wohl Eins seiend an vielen Stellen
zugleich ganz sein? Dies beschaue. — Ich be-
schaue, und sehe, dafs es unmöglich ist. —

Getheilt also wenn nicht ganz. Denn anders kann es auf keine Weise allen Theilen des Seins einwohnen als getheilt. — Ja. — Das getheilte ist aber doch nothwendig soviel als der Theile sind? — Nothwendig. — Also haben wir nicht richtig gesprochen als wir eben sagten mehr als Alles wäre das Sein getheilt. Denn es ist nicht mehr als das Eins vertheilt, sondern gleich, wie es scheint, mit dem Eins. Denn weder das Sein verläſst das Eins, noch das Eins das Sein; sondern diese zwei werden immer überall in allem gleich. — So zeigt es sich offenbar allerwärts. — Also ist auch das Eins selbst von dem Sein zerschnitten Vieles und unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Nicht nur also das seiende Eins ist Vieles, sondern auch das Eins selbst ist von dem Seienden getheilt nothwendig Vieles. — Allerdings. — Ferner wohl, da Theile Theile des Ganzen sind: so ist das Eins auch begrenzt in
145 Beziehung auf das Ganze. Oder werden nicht die Theile von dem Ganzen umfaſst? — Nothwendig. — Und das Umfassende ist doch wohl Grenze? — Wie sollte es nicht! — Das Eins ist also Eins und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzter Menge. — Offenbar. — Nicht auch wenn doch begrenzt auch Ränder habend? — Nothwendig. — Und wie, wenn es ein Ganzes ist, wird es nicht auch Anfang haben und Mitte und Ende? Oder ist es möglich, daſs etwas ein Ganzes sei ohne diese drei? und wem irgend eins von diesen fehlt, wird das wohl noch ein Ganzes sein können. — Es wird nicht können. — Also auch Anfang wie es scheint und Mitte und Ende hat das Eins. — Die hat es. — Aber die Mitte steht doch gleich weit ab von den Rändern, sonst wäre sie nicht die Mitte. — Freilich nicht. — Also auch irgend

eine Gestalt, wie es scheint, wird so beschaffen das Eins haben, es sei nun eine grade oder krumme oder aus beiden gemischte? — Die mufs es haben. — Und wird es nicht, wenn es sich so verhält, in sich selbst sein und in einem Andern? — Wie so? — Von den Theilen ist doch jeder im Ganzen und keiner aufserhalb des Ganzen. — Richtig. — Und alle Theile werden von dem Ganzen umfafst? — Ja. — Ferner sind doch alle seine Theile das Eins, und weder mehr noch weniger als sie insgesammt. — Freilich nicht. — Ist nun nicht auch das Ganze das Eins? — Wie sollte es nicht. — Wenn also alle Theile im Ganzen sind, es sind aber sowohl alle Theile das Eins, als auch das Ganze selbst das Eins, und alle werden von dem Ganzen umfafst: so wird also das Eins von dem Eins umfafst, und so wäre schon das Eins in sich selbst. — Offenbar. — Allein das Ganze ist doch wiederum nicht in den Theilen weder in allen noch in irgend welchem. Denn wenn in allen, dann auch nothwendig in einem. Denn in irgend einem nicht seiend, könnte es auch nicht mehr in ihnen insgesammt sein, und wenn dies eine zu ihnen insgesammt gehört, und das Ganze in ihm nicht ist, wie kann es noch in ihnen allen sein? — Auf keine Weise. — Ferner auch nicht in einigen Theilen. Denn wenn in einigen Theilen das Ganze wäre: so wäre das mehrere in wenigerem, welches unmöglich ist. — Unmöglich freilich. — Wenn nun weder in mehreren noch in einem noch in allen Theilen das Ganze ist, mufs es nicht nothwendig entweder in irgend einem andern sein, oder gar nirgends sein? — Nothwendig. — Und nirgends seiend wäre es ja nichts; ein Ganzes aber seiend mufs es, da es nicht in sich selbst ist, in einem andern sein. — Allerdings. — In

wiefern also das Eins Ganz ist, ist es in einem
andern; in sofern es aber alle seienden Theile
ist, ist es in sich selbst. Und auf diese Art ist
nothwendig das Eins sowohl selbst in sich
selbst, als auch in einem andern. — Noth-
wendig. — Wenn aber das Eins so beschaffen
ist, muſs es nicht dann auch sowohl sich be-
wegen als ruhen? — Woher? — Es ruht doch
sofern es selbst in sich selbst ist. Denn indem
es in Einem ist und aus diesem nicht heraus-
146 geht, ist es in demselben, in sich selbst. — So
ist es freilich. — Was aber immer in demsel-
ben ist, das muſs immer ruhend sein. — Aller-
dings. — Und wie, was immer in einem an-
dern ist, muſs das nicht im Gegentheil niemals
in demselben sein? und wenn es niemals in
demselben ist, auch nicht ruhen; und wenn es
nicht ruht, dann sich bewegen? — So ist es. —
Daher muſs das Eins, da es immer sowohl in
sich selbst als in einem anderen ist, auch immer
sowohl sich bewegen als ruhen. — Offenbar. —
Ferner muſs es auch mit sich selbst sowohl
einerlei sein als auch von sich verschieden,
und eben so mit dem andern sowohl einerlei,
als davon verschieden, wenn ihm das vorige
alles zukommt. — Wie so? — Alles verhält
sich doch zu allem und jedem so: entweder ist
es einerlei oder verschieden, oder wenn es
weder einerlei ist noch verschieden: so muſs
es ein Theil dessen sein, zu dem es sich so
verhält, oder auch für dasselbe als für seinen
Theil das Ganze. — Offenbar. — Ist nun
wohl das Eins sein eigner Theil? — Mit
nichten. — Eben so wenig auch ist es sein
eignes, wie eines Theiles Ganze, indem es sich
auch so zu sich selbst als Theil verhielte. —
Unmöglich also, freilich. — Ist aber etwa das

Eins vom Eins verschieden? — Nicht füglich. — Also ist es auch nicht von sich selbst verschieden? — Freilich nicht. — Wenn es nun weder von sich selbst verschieden ist, noch auch Ganzes oder Theil von sich selbst, mufs es dann nicht mit sich selbst einerlei sein? — Nothwendig. — Und wie? was anderwärts ist als es selbst, das in sich selbst bleibende, mufs das nicht nothwendig verschieden von sich selbst sein, indem es doch anderwärts sein soll? — Mich wenigstens dünkt es. — So aber hat sich uns das Eins gezeigt, selbst in sich selbst seiend, und zugleich auch in einem andern? — So hat es sich freilich gezeigt. — Verschieden also wäre, wie es scheint, in sofern das Eins von sich selbst. — Es scheint. — Wie nun wenn etwas von etwas verschieden ist, wird es nicht von einem verschiedenen verschieden sein? — Nothwendig. — Und nicht wahr, alles was nicht Eins ist, ist verschieden von dem Eins, und das Eins von dem Nicht-Eins? — Wie sonst? — Verschieden also wäre das Eins von dem Andern insgesammt. — Verschieden. — Sieh nun weiter: das Einerlei und das Verschieden, sind diese beiden selbst nicht einander entgegengesezt? — Wie sonst? — Kann also wohl jemals das Einerlei in dem Verschiedenen und das Verschiedene in dem Einerlei sein? — Es kann nicht. — Wenn also das Verschiedene niemals in Einerlei ist: so giebt es nichts, worin das Verschiedene irgend einige Zeit sein kann. Denn wenn es nur irgend einige in etwas wäre: so wäre diese Zeit hindurch das Verschiedene in Einerlei. Ist es nicht so? — So ist es. — Da es nun aber niemals in Einerlei ist: so wird auch niemals das Verschiedene in irgend etwas sein. — Richtig. — Also wird es auch weder in dem

Eins noch in dem Nicht-Eins sein? — Freilich nicht. — Also nicht vermöge des Verschiedenen kann das Eins von dem Nicht-Eins, noch das Nicht-Eins von dem Eins verschieden sein. — Freilich nicht. — Noch auch können sie vermöge ihrer selbst von einander verschieden sein, wenn sie das Verschiedene gar nicht in sich haben. — Wie sollten sie? — Wenn sie aber weder vermöge ihrer selbst verschieden sind noch vermöge des Verschiedenen, entgeht ihnen dann
147 nicht auf alle Weise dies, daſs sie von einander verschieden sind? — Es entgeht ihnen. — Aber ferner, mit dem Eins hat doch alles Nicht-Eins keine Gemeinschaft? Denn sonst wäre es nicht Nicht-Eins, sondern gewissermaſsen Eins. — Wahr. — Also ist auch das Nicht-Eins keine Zahl. Denn auch so wäre es nicht ganz und gar Nicht-Eins, wenn es eine Zahl hätte. — Freilich nicht. — Und wie, ist etwa das Nicht-Eins Theil des Eins? oder würde auch so das Nicht-Eins Gemeinschaft haben mit dem Eins? — Es würde. — Wenn also ganz und gar das eine Eins ist, und das andere Nicht-Eins: so kann auch das Eins kein Theil des Nicht-Eins sein, noch auch das Ganze für jenes als seine Theile; eben so wenig wiederum ist das Nicht-Eins Theil des Eins, noch Ganzes, für das Eins als seinen Theil. — Freilich nicht. — Wir sagten aber, was von einander weder Theil noch Ganzes wäre noch auch verschieden, das werde mit einander einerlei sein. — Das sagten wir. — Wollen wir also auch sagen, daſs das Eins sich so gegen das Nicht-Eins verhält, daſs es mit demselben einerlei ist? — Das wollen wir sagen. — Also ist das Eins wie es scheint verschieden von dem Andern und von sich selbst und einerlei mit jenem und mit sich selbst. — Das scheint wohl

zu erhellen durch diese Ausführung. — Ist es etwa auch ähnlich und unähnlich sowohl sich selbst als dem andern insgesammt? — Vielleicht. — Da es sich doch verschieden von dem Andern insgesammt gezeigt hat: so ist wohl auch das andere verschieden von ihm? — Wie anders? — Also verschieden ist es so von allem Andern, wie alles Andere von ihm, und weder mehr noch weniger? — Wie sonst? — Wenn also weder mehr noch weniger, dann eben so? — Ja. — Also in wiefern ihm zukommt verschieden zu sein von allem andern, und gleichermaſsen allem andern von ihm, in sofern kommt beiden einerlei zu, dem Eins mit allem Andern, und allem Andern mit dem Eins. — Wie meinst du das? — So: Mit jedem Worte benennst du doch etwas? — Ich gewiſs. — Wie nun, kannst du dasselbe Wort wohl mehrere Male sagen, oder nur einmal? — Ich kann jenes. — Ist es nun so, daſs wenn du es einmal aussprichst, du dann jenes damit bezeichnest, wofür es das Wort ist; wenn aber mehrmals, dann nicht jenes? Oder muſst du nicht, du magst nun dasselbe Wort einmal oder öfter aussprechen, auch immer nothwendig dasselbige sagen? — Freilich. — Nun ist doch auch das Verschiedene ein Wort für etwas? — Allerdings. — Wenn du es also aussprichst, es sei nun einmal oder öfter, so geschieht es nicht in Beziehung auf etwas anderes, und du bezeichnest nicht etwas anderes damit, als nur eben jenes, wofür es das Wort ist. — Nothwendig. — Indem wir nun sagen, daſs alles andere verschieden vom Eins ist, und das Eins auch verschieden von allem andern: so sagen wir zwar zweimal verschieden, meinen aber damit nichts desto weniger keinen andern Begriff, sondern nur eben jenen wofür

es das Wort ist. — In wiefern also das Eins von
148 allem andern verschieden ist, und alles andere von dem Eins; so kommt, weil beiden einerlei, verschiedenes, zukommt; dem Eins nicht anderes sondern dasselbe zu mit allem andern; und wem einerlei zukommt, das ist ähnlich. Nicht wahr? — Ja. — In wiefern also dem Eins zukommt verschieden von allem andern zu sein, eben in so fern wäre alles und jedes allem und jedem ähnlich. Denn jegliches ist ja von jeglichem verschieden. — So scheint es. — Aber das Aehnliche war doch dem Unähnlichen entgegengesezt? — Ja. — Nicht auch das Verschiedene dem Einerlei? — Auch dieses — Aber auch das hatte sich gezeigt, daſs eben das Eins mit allem andern einerlei war. — Das hatte sich gezeigt. — Und das ist doch die entgegengesezte Beschaffenheit einerlei mit allem andern zu sein zu der verschieden von allem andern zu sein? — Freilich wohl. — Sofern es aber verschieden war hatte es sich als ähnlich gezeigt. — Ja. — Sofern es also einerlei ist, wird es unähnlich sein, vermöge der Beschaffenheit, welche jener ähnlich machenden entgegengesezt ist. Und ähnlich machte doch die Verschiedenheit? — Ja. — Unähnlich also wird die Einerleiheit machen; oder sie wird der Verschiedenheit nicht entgegengesezt sein. — So scheint es. — Aehnlich also und unähnlich wird das Eins allem andern sein: sofern es verschieden ist ähnlich, sofern es einerlei ist unähnlich. — Es hat freilich, wie es scheint, auch eine solche Bewandniſs damit. — Aber auch diese hat es. — Welche? — Daſs ihm, sofern ihm einerlei zukommt nicht unterschiedenes zukommt, und daſs es, wiefern ihm nicht unterschiedenes zukommt auch nicht unähnlich ist, und daſs es,

wiefern nicht unähnlich sofern ähnlich ist. Eben so daſs es, wiefern ihm anderes zukommt, unterschieden ist, und als ein unterschiedenes, auch unähnlich. — Richtig gesagt. — Also als einerlei mit allem andern und auch weil es verschieden ist, in beider Hinsicht und in jeder wäre das Eins allem andern ähnlich sowohl als unähnlich. — Allerdings. — Auf dieselbe Art also auch sich selbst, da es ja auch von sich selbst sowohl verschieden, als auch mit sich selbst einerlei sich gezeigt hat, muſs es in beider Hinsicht und in jeder ähnlich und unähnlich erscheinen. — Nothwendig. — Wie aber wegen des Berührens, ob das Eins sich selbst und das Andere berührt oder nicht berührt, wie verhält es sich damit? betrachte es! — Ich betrachte. — Nämlich das Eins hatte sich doch gezeigt in sich selbst als Ganzem seiend. — Richtig. — Aber auch in dem Andern? — Ja. — Wiefern nun in dem Andern, berührt es das Andere; wiefern in sich selbst wird es abgehalten zwar das Andere zu berühren; berührt aber selbst sich selbst, indem es in sich ist. — Offenbar. — Auf diese Art also berührt das Eins sich selbst und das Andere. — Es berührt. — Wie aber so? Muſs nicht jedes, was ein Anderes berühren soll, dicht an jenem zu berührenden liegen, die Stelle einnehmend, welche neben jener ist, in der das zu berührende liegt? — Nothwendig. — Auch das Eins also, wenn es sich selbst berühren soll, muſs dicht an liegen neben sich selbst, die angrenzende Stelle einnehmend an jene in welcher es selbst ist. — Das muſs es freilich. —
Wäre also das Eins Zwei: so könnte es der- 149
gleichen wohl thun, und an zwei Stellen zugleich sein. So lange es aber Eins ist, wird es wohl nicht können? — Nein, freilich nicht. —

Dieselbe Unmöglichkeit also ist es für das Eins, Zwei zu sein und sich selbst zu berühren. — Dieselbe. — Aber eben so wenig wird es das Andere berühren. — Wie so? — Weil wir doch sagen, was berühren soll, mufs aufser aber dicht an dem zu berührenden sein, und kein drittes darf zwischen ihnen sein. — Richtig. — Zwei also müssen aufs wenigste sein, wenn es eine Berührung geben soll. — Gewifs. — Wenn aber zu den Zweien aufserhalb neben an sich ein drittes anfügt: so werden sie selbst drei sein, der Berührungen aber zwei. — Ja. — Und so wird mit jedem einen hinzukommenden auch eine Berührung hinzukommen, und es folgt, dafs die Berührungen der Zahl nach um Eins weniger sind als die Dinge. Denn um wieviel die ersten zwei die Berührungen übertrafen, so dafs sie der Zahl nach mehr waren als diese, um eben soviel wird auch jede folgende Zahl der Dinge die Zahl der Berührungen übertreffen. Denn es kommt nun jedesmal Eins zu der Anzahl hinzu, und auch eine Berührung zu den Berührungen. — Richtig. — Wieviel also an der Zahl Dinge sind, soviel weniger eins sind ihre Berührungen. — Richtig. — Und wenn nur Eins da ist, und keine Zwei vorhanden ist: so giebt es keine Berührung. — Wie könnte es? — Und nicht wahr wir sagten, das Andere wäre weder Eins, noch hätte es das Eins in sich, da es ja das Andere von ihm ist. — Freilich nicht. — Also ist auch keine Zahl in diesem Andern, wenn kein Eins darin ist. — Wie sollte es? — Also ist das Andere weder Eins noch Zwei noch hat es einen Namen von irgend einer andern Zahl. — Nein. — Das Eins ist also allein, und keine Zwei ist nicht da. — Offenbar nicht. — Also giebt es auch keine Berührung, wenn nicht

Zwei da sind. — Freilich nicht. — Weder also das Eins berührt das Andere, noch das Andere das Eins, wenn es doch gar keine Berührung giebt. — Freilich nicht. — Auf diese Art also wird nach diesem allen das Eins sich selbst und das andere berühren sowohl als auch nicht berühren. — So scheint es. — Ist es etwa auch sich selbst und dem Andern gleich und ungleich? — Wie so? — Wenn das Eins gröſser wäre als das Andere oder kleiner, und wiederum das Andere gröſser als das Eins oder kleiner: so wäre doch weder das Eins dadurch daſs es Eins ist, noch das Andere dadurch daſs es anderes ist als das Eins, gröſser oder kleiner in Beziehung auf einander, eben durch dieses ihr Wesen; sondern wenn sie auſserdem daſs sie dies sind auch noch jedes von ihnen die Gleichheit hätten, so wären sie gleich gegen einander, und wenn dieses die Gröſse hätte und jenes die Kleinheit oder umgekehrt, welchem von beiden Begriffen dann auch noch die Gröſse beiwohnte, der wäre gröſser, welchem aber die Kleinheit, der wäre kleiner? — Nothwendig. — Also giebt es doch zwei solche Begriffe, Gröſse und Kleinheit: denn wenn es sie nicht gäbe, so könnten sie nicht einander entgegen sein, und dem was ist einwohnen. — Wie könnten sie? — Wenn also dem Eins Kleinheit einwohnt: so muſs sie entweder in dem Ganzen oder in einem seiner Theile 150
einwohnen. — Nothwendig. — Wie wenn sie in dem Ganzen wohnte, wäre sie dann nicht entweder dem Eins gleichlaufend durch dasselbe verbreitet, oder aber es umfassend? — Offenbar. — Und wäre nicht die Kleinheit, wenn sie dem Eins gleichlaufend wäre ihm auch gleich? umfaſste sie es aber, dann gröſser? — Wie sonst? — Ist es nun wohl möglich, daſs

die Kleinheit gröſser als etwas sein kann, oder ihm gleich, und daſs sie also das Geschäft der Gleichheit oder der Gröſse verrichtet und nicht ihr eignes? — Nicht möglich. — In dem ganzen Eins kann also die Kleinheit nicht sein, sondern wenn ja, dann in einem Theile. — Ja. — Aber nicht in einem ganzen Theile, weil sonst dasselbe erfolgen würde, wie oben für das Ganze, sie würde dem Theile gleich sein oder gröſser, in dem sie sich eben befände. — Nothwendig. — In nichts also was es irgend giebt kann jemals die Kleinheit sein, wenn sie weder in einem Theile ist noch im Ganzen, und es wird also nichts klein sein als die Kleinheit selbst. — Es scheint nicht. — So wird aber auch nicht Gröſse darin sein: denn sonst müſste es ein anderes gröſseres geben auch auſserhalb der Gröſse selbst, dasjenige nämlich in welchem die Gröſse einwohnte, und zwar ohnerachtet es kein kleines giebt, worüber es doch hervorragen müſste, wenn es groſs sein soll; dies aber war unmöglich, da Kleinheit nirgends einwohnt. — Richtig. — Aber die Gröſse selbst ist doch nur gröſser als die Kleinheit selbst, nicht als etwas anderes und die Kleinheit selbst nur kleiner als die Gröſse selbst, und als nichts anderes. — Freilich nicht. — Also ist auch das Andere weder gröſser noch kleiner als das Eins, indem es weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. Noch auch haben diese beiden selbst ihre Eigenschaft des Ueberragens und Ueberragtwerdens für das Eins, sondern nur für einander. Eben so wenig nun kann auch das Eins gröſser oder kleiner sein als diese beiden oder als das Andere, wenn es überall weder Gröſse noch Kleinheit in sich hat. — Offenbar wohl nicht. — Ist nun das Eins weder gröſser noch kleiner als das Andere, so ist doch noth-

wendig, dafs es dasselbe weder überragt noch
von ihm überragt wird? — Nothwendig. — Nun
aber ist doch das weder überragende noch über-
ragte nothwendig ausgeglichen, und wenn aus-
geglichen, dann auch gleich. — Wie anders. —
Demnach mufs auch das Eins sich gegen sich
selbst so verhalten, da es weder Gröfse an sich
hat noch Kleinheit, dafs es nämlich sich selbst
weder überragt noch von sich überragt wird,
sondern mit sich ausgeglichen, auch sich selbst
gleich sein wird. — Allerdings. — Das Eins
also wäre sich selbst und dem Andern gleich. —
Offenbar. — Ferner aber, da es selbst in sich
selbst ist: so mufs es auch aufser sich herumgehn,
und sich selbst umfassend gröfser sein als es
selbst, von sich aber umfafst kleiner; und so
wiederum ist das Eins gröfser und auch kleiner
als es selbst. — Das ist es. — Ist nicht auch 151
dieses nothwendig, dafs es nichts weiter giebt
aufser dem Eins und dem Andern insgesammt? —
Wie könnte es! — Aber irgendwo mufs doch alles
sein was ist. — Ja. — Mufs nun nicht das irgend-
wo seiende in einem gröfseren sein selbst kleiner?
Denn anderswie kann wohl nicht eins im andern
sein. — Nicht wohl. — Da es nun aber nichts
weiter giebt aufser dem Andern insgesammt und
dem Eins, und diese doch in etwas sein müssen,
müssen sie nicht nothwendig in einander sein,
das Eins in dem Andern und das Andere in dem
Eins, oder nirgends sein? — Das leuchtet ein. —
Wiefern also das Eins in dem Andern ist, wäre
das Andere als umgebendes gröfser als das Eins,
und das Eins als umgebenes kleiner als das An-
dere. Wiefern aber das Andere in dem Eins,
wäre auch das Eins auf dieselbe Art gröfser als
das Andere, und das Andere kleiner als das Eins.
— So scheint es. — Das Eins also ist gleich und

größser und kleiner als es selbst und das Andre. — Offenbar. — Und gewiſs doch, wenn gröſser und kleiner und gleich, ist es auch von gleichen Maaſsen und von mehreren und wenigeren als es selbst und das Andere; und wenn von Maaſsen, auch von Theilen. — Wie anders? — Von gleichen Maaſsen aber und von mehreren und wenigeren ist es doch auch der Zahl nach mehr und weniger als es selbst und das Andere, und auch sich selbst und dem andern gleich in derselben Hinsicht. — Wie so? — Als was es gröſser ist, als das: hält es auch mehrere Maaſse, und wieviel Maaſse soviel auch Theile. Und eben so mit dem kleineren, und mit dem gleichen gleichfalls. — Richtig. — Also wenn es gröſser und kleiner ist als es selbst, und auch sich gleich: so ist es auch von gleichen Maaſsen, und von mehreren und wenigeren als es selbst? und wenn von Maaſsen auch von Theilen? — Wie anders? — Ist es nun von soviel Theilen als es selbst: so ist es auch der Menge nach sich selbst gleich. Und wenn von wenigern ist es auch weniger, wenn von mehreren mehr der Zahl nach als es selbst. — Offenbar. — Und wird sich nicht gegen das Andere das Eins eben so verhalten? wiefern es sich gröſser zeigt als jenes, ist es auch mehr der Zahl nach, wiefern aber kleiner auch weniger, und wiefern es gleich ist an Gröſse, ist es auch gleich an Menge dem Andern? — Nothwendig. — So demnach, wie es scheint, ist wiederum das Eins gleich und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere insgesammt. — Das ist es. — Ob nun wohl auch das Eins Zeit an sich hat und jünger und älter als es selbst und als das Andere ist und wird, und auch wieder weder jünger noch älter als es selbst oder das Andere wenn es Zeit an sich hat? — Wie

das? — Das Sein muſs ihm doch zukommen, wenn Eins ist. — Ja. — Ist aber das Sein wohl etwas anders, als Theilhabung an einem Wesen in der gegenwärtigen Zeit, so wie das War für die vergangene, und das Wirdsein für die künftige Zeit das Ansichhaben eines Wesens ist? — So 152
ist es. — Es hat also Antheil an der Zeit, wenn anders am Sein. — Allerdings. — Doch wohl indem die Zeit fortgeht? — Ja. — So wird es demnach immer älter als es selbst, wenn es mit der Zeit fortgeht? — Nothwendig. — Erinnern wir uns wohl auch noch, daſs das Aeltere immer älter wird als ein Jüngerwerdendes? — Das erinnern wir uns. — Also wenn das Eins älter als es selbst wird, muſs es auch älter werden als es selbst das Jüngerwerdende. — Nothwendig. — Es wird also jünger sowohl als älter als es selbst auf diese Art. — Ja. — Es ist aber älter, nicht wahr, wenn es werdend in der Zeit des Jezt ist zwischen dem War und Wirdsein? Denn es kann doch nicht aus dem Vorher in das Nachher fortschreitend das Jezt überspringen? — Freilich nicht. — Hält es aber dann nicht inne mit dem Aelterwerden, wenn es auf das Jezt trifft, und wird dann nicht sondern ist schon älter? Denn fortschreitend würde es niemals von dem Jezt ergriffen werden. Nämlich das fortschreitende verhält sich so, daſs es beide berührt, das Jezt und das Hernach, das Jezt nämlich verlassend, und das Hernach ergreifend, zwischen beidem werdend, dem Jezt und dem Hernach. — Richtig. — Wenn es also nothwendig ist, daſs alles Werdende das Jezt nicht vorbeigehe: so hält es auch nothwendig, wenn es an diesem ist, mit dem Werden inne, und ist alsdann das in dessen Werden es eben begriffen ist. — Das leuchtet ein. — Also auch das Eins,

wenn es im Aelterwerden auf das Jezt trifft, hält
es inne mit dem Werden, und ist alsdann älter.
— Allerdings. — Also als was es älter wurde,
als das ist es auch älter? Es ward aber älter als
es selbst? — Ja. — Es ist aber das Aeltere älter
als ein jüngeres? — Das ist. — Auch jünger ist
also alsdann das Eins als es selbst, wenn es älter
werdend auf das Jezt trifft. — Nothwendig. —
Das Jezt aber wohnt dem Eins bei sein ganzes
Sein hindurch. Denn es ist immer jezt, wenn
es ist. — Wie sollte es nicht? — Immer also
ist sowohl als wird das Eins älter und jünger als
es selbst. — So scheint es. — Ist oder wird es
aber wohl mehrere Zeit als es selbst, oder die
gleiche? — Die gleiche. — Gewiſs aber doch
hat, was die gleiche Zeit ist oder wird, auch
einerlei Alter? — Wie anders? — Was aber das-
selbe Alter hat, das ist weder älter noch jünger.
— Freilich nicht. — Das Eins also, da es mit
sich selbst gleiche Zeit ist und wird, ist und
wird weder jünger noch älter als es selbst. —
Nein, dünkt mich. — Wie aber? etwa als das
Andere? — Das weiſs ich nicht zu sagen. —
“Das aber weiſst du doch zu sagen, daſs das
„Andere als eins, wenn es doch das Andere ins-
„gesammt ist, und nicht Ein anderes, mehr ist
154 „als eins. Denn wenn es Ein anderes wäre, so
„wäre es Eins: da es aber das Andere insge-
„sammt ist, so ist es mehr als eins, und hat also
„eine Menge.” — Die muſs es haben. — Hat
es aber eine Menge, so muſs es auch einer gröſse-
ren Zahl theilhaftig sein als des Eins. — Wie
sonst? — Und wie doch? wollen wir sagen,
daſs von der Zahl das Mehrere eher werde und
geworden sei, oder das Wenigere? — Das We-
nigere. — Das Wenigste also zuerst: dies ist
aber das Eins. Nicht wahr? — Ja. — Das Eins

also ist zuerst geworden unter allem was Zahl hat. Aber auch das Andere insgesammt hat Zahl, da es doch das Andere insgesammt ist, und nicht Ein anderes. — Die hat es. — Zuerst geworden aber ist es, glaube ich, auch früher geworden, und das andere später. Das später gewordene aber ist jünger als das früher gewordene; und auf diese Art also wäre das Andere insgesammt jünger als das Eins, und das Eins älter als das Andere insgesammt. — Das wäre es. — Wie aber dieses? wäre wohl das Eins gegen seine eigne Natur geworden, oder ist das unmöglich? — Unmöglich. — Nun aber hatte sich doch das Eins gezeigt als Theile habend; wenn aber Theile, dann auch Anfang Mitte und Ende. — Ja. — Wird nun nicht bei allem zuerst der Anfang, sowohl bei dem Eins, als bei jedem andern? und dann nach dem Anfang auch das andere alles bis zum Ende? — Wie sonst? — Aber wir wollen doch sagen, dafs dieses andere alles Theil des Ganzen und Einen ist, und dafs jenes selbst erst mit dem Ende zugleich Eins und Ganz geworden ist? — Das wollen wir sagen. — Das Ende aber, glaube ich, wird zulezt, und erst mit diesem zugleich wird seiner Natur nach das Eins. So dafs wenn nothwendig das Eins nicht gegen seine eigne Natur wird, es mit dem Ende zugleich später als das Andere seiner Natur nach werden mufs. — Das leuchtet ein. — Also ist das Eins jünger als das Andere, und das Andere älter als das Eins. — Jezt freilich zeigt es sich wieder so. — Aber wie? der Anfang oder irgend welch ein anderer Theil vom Eins oder von irgend sonst etwas, was nur ein Theil ist, und nicht Theile, mufs das nicht Eins sein, wenn doch ein Theil? — Nothwendig. — Also zugleich sowohl mit dem ersten werdenden würde

das Eins als mit dem zweiten, und verliefse
nichts von allem werdenden, was auch immer
zu irgend etwas hinzukommen möchte, bis es
endlich zum lezten hindurch gelangt ein ganzes
Eins geworden ist, nachdem es weder Mitte
noch Ende noch Anfang noch irgend ein anderes
in dem Werden verlassen. — Richtig. — Mit
allem Andern also hält das Eins gleiches Alter:
so dafs, wenn das Eins selbst nicht gegen seine
Natur werden soll, es weder früher noch später
als das Andere insgesammt kann geworden sein,
sondern zugleich. Und in sofern also wäre das
154 Eins weder älter noch jünger als das Andere
insgesammt, noch auch dieses als das Eins; auf
die vorige Art aber war es älter sowohl als
jünger; und eben so auch verhielt sich das
Andere insgesammt gegen jenes. — Allerdings.
— So demnach ist es und ist geworden. Wie
aber steht es mit dem Werden, ob es auch älter
und jünger wird als das Andere insgesammt
und das Andere als jenes, und auch wiederum
weder jünger noch älter? Verhält es sich etwa
wie mit dem Sein, so auch mit dem Werden
oder anders? — Ich weifs es nicht zu sagen. —
Aber ich soviel wenigstens, dafs wenn eines
schon älter ist als das andere, es nicht noch um
mehreres älter werden kann, als schon bei dem
ersten Gewordensein der Unterschied des Alters
betrug; und eben so wenig kann das Jüngere
noch jünger werden. Denn zu ungleichem
gleiches hinzugesezt, es sei nun Zeit oder sonst
etwas, macht dafs immer derselbe Unterschied
bleibt, um den beides zuerst unterschieden war.
— Unumgänglich. — Keineswegs also kann ein
schon seiendes jemals älter oder jünger werden
als ein anderes da es immer in gleichem Unter-
schiede des Alters bleibt; sondern es ist und

ist geworden älter, und das andere jünger, wird es aber nicht. — Richtig. — Also auch das Eins, welches ist, wird niemal weder älter noch jünger als das andere insgesammt was ist. — Freilich nicht. — Sieh aber, ob sie in sofern älter und jünger gegen einander werden. — In wiefern? — In sofern als das Eins sich älter gezeigt hatte als das Andere insgesammt, und das Andere als das Eins. — Wie also? — Wenn das Eins älter ist als das Andere insgesammt: so ist es doch mehrere Zeit geworden als das Andere? — Ja. — Betrachte also weiter: Wenn wir zu mehrerer und wenigerer Zeit die gleiche Zeit hinzusezen, wird dann noch immer die mehrere von der wenigeren um den gleichen Theil verschieden sein oder um einen kleineren? — Um einen kleineren. — Also wird das Eins, eben so wie es zuerst von dem andern dem Alter nach verschieden war, auch hernach noch verschieden sein: sondern indem es um gleiche Zeit mit dem Andern zunimmt, wird es immer um weniges dem Alter nach davon unterschieden sein als zuvor. Oder nicht? — Ja. — Und was weniger dem Alter nach unterschieden ist von einem andern als vorher, das wird doch jünger als vorher in Beziehung auf das, als was es vorher älter war? — Jünger. — Wird aber das Eins jünger, wird dann nicht das Andere insgesammt älter gegen das Eins als vorher? — Freilich. — Das jünger gewordene wird also älter gegen das früher gewordene und älter seiende. Es ist aber niemals älter, sondern wird nur immer älter als jenes; jenes nämlich nimmt zu im Jüngeren, dieses aber im Aelteren. Eben so wiederum wird das ältere
jünger als das Jüngere. Denn da sie beide in 155
das ihnen entgegengesezte fortschreiten: so

werden sie auch das entgegengesezte von einander, das Jüngere nämlich älter als das Aeltere, und das Aeltere jünger als das Jüngere; geworden sein können sie es aber niemals. Denn wären sie es geworden: so würden sie es nicht mehr, sondern wären es. Nun aber werden sie älter gegen einander und jünger. Das Eins nämlich wird jünger als das Andere insgesammt, weil es sich gezeigt hatte als älter seiend, und früher geworden. Und das Andere insgesammt wird älter als das Eins, weil es später geworden ist. Aus demselben Grunde aber verhält sich das Andere insgesammt auch eben so gegen das Eins, da es ja auch älter als dieses uns erschienen war, und früher geworden. In wiefern also überhaupt etwas nicht älter wird noch auch jünger als ein anderes, vermöge des der Zahl nach immer gleichen Verschiedenseins von einander: in sofern wird auch weder das Eins älter oder jünger als das Andere insgesammt, noch auch das Andere als das Eins. In wiefern aber das frühere von dem später gewordenen nothwendig immer um einen andern Theil sich unterscheidet, und so auch das spätere von dem früheren; in sofern wird nothwendig das Andere insgesammt gegen das Eins, und das Eins gegen das Andere jünger sowohl als älter. — Allerdings. — Folglich diesem allen gemäfs ist und wird das Eins älter sowohl als jünger als es selbst und das Andere insgesammt; und ist und wird auch weder älter noch jünger als es selbst oder das Andere insgesammt. — So ist es auf alle Weise. — Da aber dem Eins Zeit beigelegt wird und ein Aelter- und Jüngerwerden, mufs es nicht nothwendig auch ein Vorher haben und ein Nachher und ein Jezt, wenn ihm doch Zeit beigelegt wird? — Nothwendig. — Also war

das Eins und ist, und wird sein, und wurde
und wird und wird werden. — Wie sonst? —
Also könnte es auch wohl etwas haben, und
man könnte etwas von ihm haben, und hatte
und hat und wird haben. — Freilich. — Also
giebt es auch Erkenntniſs davon und Vorstel-
lung und Wahrnehmung, da ja auch jezt wir alles
dieses in Beziehung auf dasselbe zu Stande brin-
gen. — Ganz richtig behauptest du. — Also
giebt es auch ein Wort dafür und eine Erklä-
rung, und es wird benannt und erklärt, und
überhaupt was nur in dieser Art von allem an-
dern gilt, das gilt auch vom Eins. — Auf alle
Weise freilich verhält es sich so. —

Wohl, laſs uns auch das dritte noch durch-
gehn: Das Eins, wenn es ist so wie wir es
durchgeführt haben, muſs es nicht nothwendig,
da es Eins ist und Vieles, und auch wieder
weder Eins noch Vieles, und dabei mit der Zeit
Gemeinschaft habend, nothwendig sofern es
Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben;
und sofern es nicht ist auch wiederum zu einer
Zeit das Sein nicht an sich haben? — Noth-
wendig. — Und wird es wohl wann es das
Sein hat, eben alsdann es auch nicht haben
können? Oder, wann es das Sein nicht hat,
eben alsdann es auch haben können? — Nicht
möglich. — In anderer Zeit also hat es, und
in anderer hat es nicht das Sein. Denn einzig
auf diese Art kann etwas dasselbige an sich
haben und auch nicht haben. — Richtig. —
Also giebt es auch eine solche Zeit, wo es das 156
Sein annimmt und von dem Sein abläſst. Oder
wie soll es ihm möglich sein, dasselbe jezt zu
haben und dann auch wieder nicht zu haben,
wenn es nicht irgendwann auch es erfaſst und
es fahren läſst? — Keinesweges. — Und das

Sein annehmen, nennst du das nicht Werden? — Ich nenne es so. — Und vom Sein ablassen nennst du das nicht Vergehen? — Freilich. — Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein erfaſst und fahren läſst, wird auch und vergeht. — Nothwendig. — Da es nun Eins ist und Vieles und werdend und vergehend, wird es nicht wenn es Eins wird das Vielsein vergehen, wenn es aber Vieles wird das Einssein vergehen? — Freilich. — Und indem es Eins wird und Vieles, wird dann nicht nothwendig gesondert und vermischt? — Nothwendig. — Und indem es unähnlich wird und ähnlich, muſs es doch auch gleichen und nichtgleichen? — Ja. — Und wenn gröſser und kleiner und gleich, muſs es auch wachsen und abnehmen und gleich bleiben. — So ist es. — Und wenn es in der Bewegung still steht, und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht: so muſs es doch selbst nicht in Einer Zeit sein? — Wie könnte es? — Daſs das zuvor ruhende hernach bewegt werde, und das zuvor bewegte hernach ruhe, dies kann ihm eines Theils ohne Uebergang unmöglich begegnen. — Freilich wie? — Eine Zeit aber giebt es andern Theils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. — Die giebt es wohl nicht. — Aber es kann doch nicht übergegangen sein ohne überzugehn? — Nicht glaublich. — Wann also geht es über? denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehn noch in der Zeit seiend. — Freilich nicht. — Ist also etwa jenes wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? — Welches denn? — Der Augenblikk. Denn das Augenblikliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daſs von ihm aus etwas übergeht in eins von beiden. Denn aus

der Ruhe geht nichts noch währendes Ruhens über, noch aus der Bewegung währendes Bewegtseins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblikk, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als aufser aller Zeit seiend, und in ihm und aus ihm geht das bewegte über zur Ruhé, und das ruhende zur Bewegung. — So mag es wohl sein. — Auch das Eins also, wenn es ruht und auch sich bewegt, mufs aus einem zum andern übergehn; denn nur so kann es beides thun. Geht es aber über: so geht es im Augenblikk über, so dafs indem es übergeht es in gar keiner Zeit ist, und alsdann weder sich bewegt noch ruht. — Freilich nicht. — Verhält es sich nun etwa eben so auch mit den andern Uebergängen, wenn es aus dem Sein in das Vergehen übergeht, oder aus dem Nichtsein in das Werden, dafs es alsdann jedesmal auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer 157
Ruhe ist? und alsdann weder ist noch nichtist, weder wird noch vergeht? — So scheint es ja. — Auf eben die Weise also auch, wenn es aus dem Eins in Vieles übergeht, oder aus Vielem in Eins, ist es weder Eins noch Vieles, wird weder gesondert noch vermischt? und aus dem ähnlichen ins unähnliche, aus dem unähnlichen ins ähnliche gehend ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder ein Verähnlichtes noch ein Verunähnlichtes; und aus dem kleinen ins grofse, aus dem gleichen ins entgegengesezte übergehend ist es weder klein noch grofs noch gleich noch wachsend noch abnehmend noch ausgeglichen. — So scheint es. — Alle diese Beschaffenheiten also kommen dem Eins zu, wenn es ist. — Gewifs. —

Wie aber allem Andern zukomme beschaffen zu sein wenn das Eins ist, sollen wir nicht

das erwägen? — Das wollen wir. — So laſs uns denn sagen: Wenn Eins ist, wie muſs das Andere insgesammt auſser dem Eins beschaffen sein? — Daſs laſs uns sagen. — Also wenn es das Andere auſser dem Eins ist, so ist es freilich nicht das Eins, sonst wäre es nicht das Andere auſser dem Eins. — Richtig. — Eben so wenig aber ist dieses Andere ingesammt des Eins gänzlich beraubt, sondern hat es gewissermaſsen an sich. — Welchermaſsen denn? — Weil das Andere insgesammt auſser dem Eins doch aus Theilen bestehend ein anderes insgesammt ist. Denn wenn es nicht Theile hätte, so wäre es ganz und gar Eins. — Richtig. — Theile aber, behaupten wir, giebt es nur von demjenigen, was ein Ganzes ist. — Das behaupten wir. — Das Ganze aber ist doch nothwendig Eins aus Vielen, dessen Theile eben die Theile sind. Denn jeder Theil muſs nicht ein Theil von Vielen sein, sondern ein Theil vom Ganzen. — Wie doch das? — Wenn etwas ein Theil Vieler wäre, unter denen es sich selbst auch befände: so würde es sowohl sein eigner Theil sein, welches unmöglich ist, als auch jedes Einzelnen unter den übrigen, wenn es doch Aller Theil sein soll. Denn wenn es eines bestimmten Theil nicht ist: so wird es nur ein Theil der übrigen auſser diesem sein. Und so wird es jedes Einzelnen Theil nicht sein. Wenn aber nicht jedes Einzelnen, dann auch keines unter den Vielen. Was es aber von keinem ist, das doch von allen denen zu sein, von deren keinem es sei es nun Theil oder sonst irgend etwas ist, das ist unmöglich. — Das leuchtet freilich ein. — Nicht also von den Vielen oder Gesammten ist der Theil Theil, sondern nur von der einen Idee, und von dem Einen, welches

aus Allen gesammten Ein vollständiges gewor-
den das Ganze genannt wird; hievon mufs
der Theil Theil sein. — Allerdings freilich. —
Wenn also das Andere insgesammt Theile hat,
so mufs es auch am Ganzen und Einen Ge-
meinschaft haben. — Freilich. — Ein voll-
ständiges Theilehabendes Ganze also ist noth-
wendig das Andere insgesammt aufser dem Eins.
— Nothwendig. — Ferner gilt aber auch das-
selbe von jedem einzelnen Theile. Denn auch
dieser mufs nothwendig am Eins Gemeinschaft
haben. Nämlich wenn jedes Einzelne davon
ein Theil ist, so bedeutet doch dieses, ein Ein-
zelnes sein, Eins, nämlich dafs es ein abgeson- 158
dertes von den Uebrigen für sich seiendes, wenn
anders ein Einzelnes, ist. — Richtig. — An
sich kann es aber offenbar das Eins haben, wenn
es auch ein anderes als das Eins ist, denn sonst
hätte es das Eins nicht an sich, sondern wäre
das Eins selbst. Nun aber ist das Eins selbst
zu sein, dies zwar aufser dem Eins jedem An-
dern ganz unmöglich. — Unmöglich. — Das
Eins aber an sich zu haben ist nothwendig für
das Ganze und für den Theil. Denn jenes wird
Ein Ganzes sein, dessen Theile eben die Theile
sind; diese aber jeder ein Theil des Ganzen,
dessen Theile sie eben sind. — So ist es. —
Also als verschieden vom Eins wird, was das
Eins an sich hat, es an sich haben. — Wie
sonst? — Das Verschiedene vom Eins mufs
aber doch Vieles sein. Denn wenn das andere
aufser dem Eins weder Eins wäre noch auch
mehr als Eins: so wäre es ja nichts. — Freilich
nicht. — Wenn aber mehr als Eins ist, was
am Eins als Theil und am Eins als Ganzen Ge-
meinschaft hat: sind dann nicht nothwendig
diese das Eins in sich aufnehmende Dinge un-

begrenzt der Menge nach? — Wie doch? — Laſs es uns so betrachten. Ist es nicht so, daſs sie zu der Zeit, wenn sie das Eins aufnehmen, es aufnehmen als solche, die noch nicht Eins sind, und nicht Eins an sich haben? — Ganz offenbar. — Also als Menge, worin das Eins sich nicht befindet. — Als Menge freilich. — Wie nun wenn wir in Gedanken hievon auch nur das wenigste was wir können hinwegnehmen wollten, würde nicht nothwendig auch jenes hinweggenommene, da es das Eins nicht an sich hat, eine Menge sein und nicht Eins? — Nothwendig. — "Betrachten wir also auf diese Weise „immer an und für sich die verschiedene Natur „des Begriffs: so wird, wieviel immer wir je„desmal davon sehen, ein unbegrenztes an „Menge sein." — Auf alle Weise freilich. — Indessen wenn jeder Theil Ein Theil geworden ist, dann hat er auch eine Begrenzung gegen die Andern und gegen das Ganze, und das Ganze gegen die Theile. — Offenbar freilich. — Dem Andern insgesammt auſser dem Eins kommt also zu, daſs aus ihm selbst und dem Eins wenn beide in Gemeinschaft treten ein anderes in ihm entsteht, welches darin Begrenzung gegen einander bewirkt; seine Natur aber an sich giebt ihm Unbegrenztheit. — Das leuchtet ein. — Also ist das Andere insgesammt auſser dem Eins, ganz und auch seinen Theilen nach, unbegrenzt sowohl als auch Begrenztheit an sich habend. — Allerdings. — Nicht auch ähnlich sowohl als unähnlich unter einander und sich selbst? — In wiefern? — In wiefern es doch seiner eignen Natur gemäſs alles unbegrenzt ist, in sofern kommt ihm doch allem einerlei zu. — Allerdings. — Aber auch in wiefern es alles der Begrenztheit theilhaftig ist, auch in sofern kommt

ihm einerlei zu. — Was sonst? — In wiefern ihm aber Begrenztheit zukommt und auch Unbegrenztheit, kommen ihm doch diese Beschaffenheiten zu als entgegengesezte? — Ja. — Entgegengeseztes aber ist das Unähnlichste? — Wie anders? — Also nach beiderlei Beschaffenheit einzeln genommen ist es sich selbst und unter 159
einander ähnlich; nach beiden Beschaffenheiten zusammen ist es auf beide Arten ganz entgegengesezt und höchst unähnlich. — So mag es wohl sein. — Auf diese Art also ist das Andere jedes mit sich selbst und unter einander ähnlich und unähnlich. — Das ist es. — Also auch dafs es einerlei ist und von einander verschieden, bewegt und ruhend, und alle diese entgegengesezten Beschaffenheiten dem Andern insgesammt zukommen wird uns nicht mehr schwer sein zu finden, nachdem wir schon gesehen haben, dafs ihm diese zukommen. — Richtig gesprochen. —

Wie nun, wenn wir dieses als schon offenbar liefsen, und wiederum betrachteten: Wenn Eins ist, verhält etwa das Andere aufser dem Eins sich zugleich auch nicht so, oder nur so? — Das lafs uns thun. — Gehen wir also noch einmal von Anfang an durch: Wenn Eins ist, was mufs dem Andern aufser dem Eins zukommen? — Das wollen wir durchgehn. — Ist nun nicht das Eins ganz abgesondert von dem Andern, und abgesondert auch das Andere von dem Eins? — Wie so doch? — Weil es aufser ihnen nicht noch etwas weiter giebt, was ein anderes wäre als Eins und zugleich auch ein anderes als das andere aufser dem Eins. Denn alles ist ausgesprochen, wenn man spricht Eins, und das Andere aufser dem Eins. — Alles freilich. — Also giebt es kein von diesen verschiedenes mehr, in welchem das Eins und das Andere gemeinschaft-

lich sich befinden könnten. — Nein freilich. — Niemals also werden das Eins und das Andere aufser dem Eins in einem und demselben sein. — Es scheint nicht. — Also abgesondert? — Ja. — Auch dafs das eigentliche wahre Eins keine Theile habe, sagen wir doch? — Wie sollte es? — Also kann das Eins weder ganz in dem Anderen sein noch auch dessen Theile, wenn es abgesondert ist von dem Andern und gar keine Theile hat? — Wie könnte es? — Auf keine Weise also kann das Andere das Eins an sich haben, da es weder theilweise noch ganz es an sich haben kann. — Es scheint nicht. — Auf keine Weise also ist das Andere Eins, noch hat es irgend ein Eins in sich. — Freilich nicht. — Also ist auch das Andere nicht Vieles. Denn wenn es Vieles wäre, so wäre jegliches von diesen Ein Theil des Ganzen. Nun aber ist das Andere weder Eins noch Vieles, weder ein Ganzes noch Theile, da es auf keine Weise etwas vom Eins an sich hat. — Richtig. — Also auch Zwei oder Drei ist das Andere weder selbst, noch hat es diese Zahlen an sich, wenn es doch des Eins auf alle Weise beraubt ist. — So ist es. — Also auch ähnlich oder unähnlich dem Eins ist das Andere weder selbst noch hat es überhaupt Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit an sich. Denn wenn es selbst ähnlich und unähnlich wäre, oder hätte unter sich selbst Aehnlichkeit und Unähnlichkeit: so hätte doch das Andere aufser dem Eins, zwei einander entgegengesezte Begriffe in sich. — Das leuchtet ein. — Unmöglich aber war es doch, dafs das Zwei an sich haben konnte, was nicht einmal Eins an sich hat. — Unmöglich. — Also auch weder ähnlich noch unähnlich noch
160 beides ist das Andere. Denn wäre es ähnlich oder unähnlich, so hätte es einen von beiden

Begriffen an sich; wäre es beides, dann beide entgegengesezte. Dieses aber hat sich als unmöglich gezeigt. — Richtig. — Eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch untergehend, weder gröfser noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas dergleichen zu. Denn wenn das Andere aufser dem Eins vertragen könnte, dafs etwas dergleichen ihm zukäme: so müfste es auch Eins und Zwei und Dreies und Gerades und Ungerades an sich haben, welches an sich zu haben sich ganz unmöglich gezeigt hat für das des Eins auf alle Weise gänzlich beraubte. — Vollkommen wahr. — Auf diese Art also wenn Eins ist, ist das Eins Alles und auch wieder nicht einmal Eins sowohl für sich selbst als für das Andere gleichermafsen. — Vollständig erwiesen freilich. —

Wohl! Wenn aber nun das Eins nicht ist, was dann erfolge, müssen wir das nicht demnächst erwägen? — Das müssen wir freilich erwägen. — Was ist aber eigentlich diese Voraussezung: Wenn Eins nicht ist? Ist sie wohl unterschieden von der Wenn Nicht-Eins nicht ist? — Unterschieden allerdings. — Nur unterschieden? oder ist es nicht vielmehr ganz das Gegentheil zu sagen: Wenn Nicht-Eins nicht ist als wenn Eins nicht ist? — Ganz das Gegentheil. — Wie nun wenn Jemand sagt: Wenn Gröfse nicht ist oder Wenn Kleinheit nicht ist, oder etwas anderes dergleichen: so deutet er doch in jedem Falle an, dafs ein verschiedenes Nichtseiendes ist? — Allerdings. — Also auch jezt deutet er an, dafs etwas von dem andern verschiedenes das Nichtseiende nennt, indem er sagt: Wenn das Eins nicht ist? Und wir wissen, was er meint? — Das wissen wir. — Zuerst

also meint er etwas erkennbares, hernach auch
etwas von dem Andern verschiedenes, wenn er
sagt Eins, er mag ihm nun das Sein beilegen oder
das Nichtsein. Denn dasjenige wovon gesagt
wird es sei nicht wird doch nichts desto weniger
als etwas erkannt, und auch als verschieden von
dem andern. Oder nicht? — Nothwendig. —
Hiernach also lafs uns von Anfang an sagen:
Wenn Eins nicht ist, was dann sein mufs? Zu-
erst also mufs ihm dieses zukommen, wie es
scheint, dafs es eine Erkenntnifs davon giebt,
oder man müfste auch nicht einmal verstehen
was gesagt wird, wenn Jemand sagt, Wenn
Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch, dafs
das Andere verschieden von ihm ist, oder auch
jenes müfste nicht verschieden von dem Andern
genannt werden? — Allerdings. — Auch eine
Verschiedenheit kommt ihm also zu nächst der
Erkenntnifs. Denn man meint doch nicht die
Verschiedenheit des Andern, wenn man sagt das
Eins ist verschieden von dem Andern; sondern
eben jenes, des Eins, seine. — Das ist offen-
bar. — Also an dem Jenes und an dem Etwas
und an dem Davon und Dafür und Daraus, und
an Allem was dem ähnlich ist hat das nicht-
seiende Eins Antheil. Denn sonst könnte weder
vom Eins auch nur die Rede sein, noch vom
Andern aufser dem Eins; noch auch hätte es
etwas oder käme ihm etwas zu oder könnte auch
nur von ihm gesagt werden, wenn es weder an
dem Etwas noch an dem übrigen der Art Antheil
hätte. — Richtig. — Sein also kann das Eins
freilich nicht, wenn es nicht ist: aber vielerlei
an sich zu haben hindert es nichts; sondern
161 dies ist vielmehr nothwendig, wenn doch ja
nur jenes Eins, und nicht anderes nicht ist. Denn
wenn weder das Eins, noch jenes ist, sondern

auf etwas anderes die Rede gehn soll: so darf man ja überall nicht einmal etwas aussagen. Wenn aber nur jenes Eins und nicht sonst etwas zum Grunde liegt als nichtseiend: so muſs es nothwendig mit Jenem und vielem andern in Verbindung stehn. — Ganz gewiſs. — Also auch Unähnlichkeit wird es haben gegen das Andere. Denn das Andere muſs als ein verschiedenes von dem Eins auch verschiedenartig sein. — Ja. — Und das verschiedenartige auch anders beschaffen? — Freilich. — Und das anders beschaffene sollte nicht unähnlich sein? — Unähnlich allerdings. — Und nicht wahr, wenn das Andere dem Eins unähnlich ist: so ist doch offenbar das Unähnliche einem Unähnlichen unähnlich? — Offenbar. — Also hat auch das Eins eine Unähnlichkeit, vermöge deren das Andere ihm unähnlich ist. — Das scheint. — Wenn es nun eine Unähnlichkeit mit dem Andern hat, hat es dann nicht nothwendig auch eine Aehnlichkeit mit sich selbst? — Wie so? — Wenn das Eins eine Unähnlichkeit an sich hätte mit dem Eins: so könnte von einem solchen Dinge gar nicht die Rede sein wie vom Eins; sondern schon die erste Voraussezung handelte nicht von dem Eins, sondern von einem andern als dem Eins. — Allerdings wohl. — Das soll sie aber nicht. — Freilich nicht. — So muſs also das Eins eine Aehnlichkeit mit sich selbst an sich haben. — Es muſs. — Aber eben so wenig ist es ja auch gleich dem Andern. Denn wäre es gleich, so wäre es ja schon, und wäre ihm ähnlich nach Maaſsgabe der Gleichheit. Dieses beides ist aber unmöglich, wenn das Eins nicht-ist. — Unmöglich. — Wenn es nun aber dem Andern nicht gleich ist: ist dann nicht nothwendig auch das Andere ihm nicht gleich? — Nothwendig. —

Und ist das Nichtgleiche nicht ungleich? — Ja. — Und das ungleiche nicht dem ungleichen ungleich? — Wie sonst? — Auch eine Ungleichheit also eignet dem Eins, vermöge deren das Andere insgesammt ihm ungleich ist. — Die eignet ihm. — Aber zur Ungleichheit gehört doch Gröſse und Kleinheit? — Freilich. — Hat also ein solches Eins auch Gröſse und Kleinheit an sich? — Das scheint beinahe. — Gröſse und Kleinheit aber sind immer von einander entfernt? — Allerdings. — Also ist immer etwas zwischen ihnen? — Das ist. — Weiſst du nun etwas anderes, das zwischen ihnen wäre, als die Gleichheit? — Nein, sondern eben sie. — Was also Gröſse und Kleinheit hat, das hat auch die zwischen beiden befindliche Gleichheit. — Das ist deutlich. — Das nichtseiende Eins hat also auch Gleichheit an sich und Gröſse und Kleinheit. — Das scheint. — Ja auch ein Sein muſs es irgendwie an sich haben. — Wie das? — Es muſs sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhält: so sagen wir auch nichts wahres, die wir sagen, das Eins ist nicht. Wenn wir aber etwas wahres sagen, dann offenbar auch etwas seiendes. Oder nicht so? — Freilich so. — Wenn wir also etwas Wahres behaupten zu sagen: so behaupten wir nothwendig auch etwas seiendes zu sagen. — Nothwendig. — Also ist, wie es scheint, das Eins nichtseiend. Denn wenn es nicht nichtseiend ist, sondern
162 von dem Sein etwas nachläſst zum Nichtsein: so wird es sogleich seiend sein. — Auf alle Weise freilich. — Es muſs also ein Band haben mit dem Nichtsein, nämlich das Nichtseiendsein wenn es nichtsein soll; auf ähnliche Art wie auch das Seiende das Nichtsein des Nichtseins haben muſs, damit es seinerseits vollständiglich sei,

Denn nur so kann sowohl das Seiende recht sein, als das Nichtseiende recht nichtsein, wenn dem Seienden das Sein des Seiendseins eignet, und das Nichtsein des Nichtseiendseins, wofern es vollständiglich sein soll: dem Nichtseienden aber das Nichtsein des Nichtseiend-Nichtseins und das Sein des Nichtseiendseins, wenn auch dieses, das Nichtseiende vollständiglich nichtsein soll. — Vollkommen richtig. — Also da dem Seienden ein Nichtsein, und dem Nichtseienden ein Sein zukommt: so eignet auch dem Eins da es nicht ist nothwendig ein Sein, nämlich das des Nichtseins. — Nothwendig. — Auch ein Sein also zeigt sich für das Eins, wenn es nicht-ist. — Es zeigt sich. — Aber doch auch ein Nichtsein da es ja nicht ist. — Wie könnte das fehlen? — Ist es nun wohl möglich, daſs ein irgendwie beschaffenes auch nicht so beschaffen sei, ohne aus dieser Beschaffenheit überzugehen? — Nicht möglich. — Auf einen Uebergang also deutet alles dergleichen was so und auch nicht so beschaffen ist. — Wie sonst? — Uebergang aber ist Wechsel? Oder was wollen wir behaupten? — Wechsel. — Das Eins aber zeigt sich als seiend und nichtseiend? — Ja. — Also als so und auch nicht so beschaffen zeigt sich das Eins? — Es scheint. — Also wechselnd erscheint auch das nichtseiende Eins, da es auch einen Uebergang aus dem Sein in das Nichtsein erleidet. — Das mag wohl sein. — Aber doch wenn es nirgends ist, wie es denn nicht sein kann, wenn es nicht ist: so kann es auch nicht von irgendwoher sich wohin umstellen. — Wie könnte es? — Nicht also durch Ortsveränderung wechselt es. — Freilich nicht. — Eben so wenig auch kann es sich an einerlei Ort herumdrehen, denn das Einerlei berührt es nirgends.

Denn das Einerlei ist seiend und das Nichtseiende
kann unmöglich in irgend einem Seienden sein.
— Unmöglich freilich. — Also kann auch nicht
das nichtseiende Eins sich in jenem herumdrehen,
in welchem es nicht ist. — Freilich nicht. —
Und eben so wenig kann das Eins sich in sich
selbst verändern weder das seiende noch das
nichtseiende. Denn die Rede wäre ja dann nicht
mehr von dem Eins, wenn es ein Anderes ge-
worden wäre als es selbst, sondern von einem
anderen. — Richtig. — Wenn es sich nun
weder verändert noch an einerlei Ort herum-
dreht noch von seinem Orte bewegt; kann es
dann noch sonst wie wechseln? — Wie wohl?
— Und was nicht wechselt hat doch nothwendig
Ruhe, und was Ruhe hat, besteht? — Noth-
wendig. — Das nichtseiende Eins also wie es
scheint besteht sowohl als es wechselt. — So
scheint es. — Ferner aber, wenn es nun wechselt
muſs es sich doch sehr nothwendig verändern:
denn in wiefern etwas wechselt, in sofern ver-
hält es sich nicht mehr so, wie es sich verhielt,
163 sondern anders. — Richtig. — Das wechselnde
Eins also verändert sich auch. — Ja. — Aber
das auf keine Weise wechselnde wird auch auf
keine Weise verändert. — Freilich nicht. — Das
nichtseiende Eins also verändert sich, und ver-
ändert sich auch nicht. — Das ist deutlich. —
Und das veränderte, wird das nicht nothwendig
ein anderes als zuvor und vergeht aus der vorigen
Beschaffenheit? Das nichtveränderte aber wird
weder, noch vergeht es? — Nothwendig. —
Auch das nichtseiende Eins also als verändertes
wird und vergeht: als nichtverändertes aber wird
es weder, noch vergeht. Und so wird sowohl als
vergeht das nichtseiende Eins, und wird auch so
wenig als es vergeht. — Freilich auch nicht. —

Noch einmal nun laſs uns zum Anfange zurükkehren, um zu sehen ob uns noch dasselbe erscheinen wird was auch jezt oder anderes. — Das laſs uns. — Nicht wahr, wenn das Eins nicht ist, so fragten wir, was muſs sich alsdann mit ihm zutragen? — Ja. — Das Nichtist aber, wenn wir das sagen, bedeutet es wohl etwas anderes, als eine Abwesenheit des Seins für dasjenige, wovon wir sagen, es sei nicht? — Nichts anderes. — Wenn wir also sagen, daſs etwas nicht sei, meinen wir es sei nur irgend wie nicht, und irgend wie sei es? Oder bedeutet dieses Nichtist ganz einfach, daſs eben das Nichtseiende nirgend und auf keine Art ist, und auf keine Art ein Sein an sich hat? — Auf das allereinfachste freilich. — Weder also kann das Nichtseiende sein, noch auch anderes irgendwie mit dem Sein Gemeinschaft haben. — Freilich nicht. — Und das Werden und Vergehen ist das wohl etwas anderes, als jenes ein Ergreifen, dieses ein Fahrenlassen des Seins? — Nichts anderes. — Was aber mit diesem gar keine Gemeinschaft hat, kann doch auch weder es ergreifen noch es fahren lassen? — Wie könnte es? — Das Eins also, da es auf keine Art ist, kann auch das Sein auf keine Art weder festhalten noch fahren lassen noch ergreifen. — Nicht wohl. — Weder also vergeht das nichtseiende Eins, noch wird es, da es auf keine Art mit dem Sein Gemeinschaft hat? — Nein, wie sich zeigt. — Noch auch wird es irgendwie verändert: denn es würde dann schon und verginge wenn ihm dies zukäme. — Richtig. — Wenn es aber sich nicht verändert, dann nothwendig wechselt es auch wohl nicht? — Nothwendig. — Eben so wenig werden wir auch sagen, daſs das nirgendwo seiende bestehe. Denn das bestehende muſs

in irgend einem selbigen immer dasselbige sein.
— Wie sollte es anders? — Auf diese Art dem-
nach werden wir von dem Nichtseienden wie-
derum weder daſs es bestehe noch daſs es wechsele
behaupten können. — Gewiſs nicht. — Noch
auch kann ihm etwas seiendes eignen. Denn
wenn es etwas seiendes an sich hätte, hätte es
164 auch schon ein Sein irgendwie an sich. — Offen-
bar. — Weder Gröſse also noch Kleinheit noch
Gleichheit hat es an sich. — Freilich nicht. —
Noch auch Aehnlichkeit oder Verschiedenheit
weder mit sich selbst noch mit den andern kann
es haben? — Nein wie sich zeigt. — Und wie?
kann es wohl das Andere etwas für dasselbe sein,
wenn überall gar nichts für dasselbe sein soll? —
Das kann es nicht sein. — Also weder ihm ähn-
lich noch unähnlich, noch einerlei mit ihm, noch
verschieden davon ist das andere. — Freilich
nicht. — Und wie? kann es wohl ein Davon
oder Dafür, ein was oder dieses oder dessen oder
eines andern oder für ein anderes, oder ein Je
oder Hernach oder Jezt oder Erkenntniſs oder
Vorstellung oder Wahrnehmung oder Erklärung
oder Benennung, oder irgend etwas anderes
seiendes, kann es dergleichen wohl geben für das
Nichtseiende? — Das kann es nicht. — Auf diese
Art also wird das Eins wie es nicht ist sich auch
auf keinerlei Weise verhalten. — Freilich scheint
es sich auf keinerlei Weise zu verhalten. —

Nun laſs uns auch noch sagen: Wenn Eins nicht ist, was dann dem Andern insgesammt zukommen muſs. — Das laſs uns sagen. — Anderes muſs es doch irgendwie sein. Denn wenn nicht anderes ist, so wäre auch überall nicht vom Anderen die Rede. — So ist es. — Und wenn von Anderem die Rede ist, so ist dies Andere Verschiedenes. Oder brauchst du nicht im-

mer für dasselbe das Wort Anderes und auch das Verschiedenes? — Ich gewifs. — Verschieden aber, sagen wir, ist das Verschiedene von einem Verschiedenen; also auch wohl das Andere ein Anderes von einem Anderen? — Ja. — Also auch für das Andere, wenn es Anderes sein soll, giebt es etwas als welches es Anderes ist? — Nothwendig. — Was denn wäre wohl dieses? Als das Eins ist es nicht Anderes, da das Eins nicht ist. — Freilich nicht. — Also unter einander. Denn dieses bleibt nur noch übrig, oder es wäre Anderes in Beziehung auf gar nichts. — Richtig. — Als Menge genommen also wird jedes gegen das übrige anderes sein. Denn als Eins genommen kann es nicht, wenn es kein Eins giebt: sondern wie es scheint ist jede Masse davon unendlich der Menge nach, und wenn auch einer was ihn das allerkleinste dünkt davon nähme, so erscheint es doch plözlich, wie im Traume, anstatt dafs es ihn Eins zu sein dünkte als Vieles, und anstatt sehr klein ganz grofs gegen das aus ihm noch weiter zertheilbare. — Ganz richtig. — Als solche Massen also wäre das Andere unter einander anderes wenn es ohne dafs es Eins giebt, anderes sein soll. — Offenbar freilich. — Also werden es viele Massen sein. jede als Eins erscheinend, es aber nicht seiend, wenn überall kein Eins sein soll. — So ist es. — Auch eine Zahl von ihnen wird es also zu geben scheinen, wenn jede Masse als eine erscheint, da es viele sind. — Freilich. — Und einiges darunter wird grades anderes ungerades ohne es in der That zu sein nur scheinen, wenn doch Eins nicht sein soll. — Freilich ist es nicht so. — Ja auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben; dieses selbige aber zeigt sich wiederum als Vieles und Grofses gegen jedes

unter den Vielen und Kleinen. — So ist es. — Auch gleich also diesen Vielen und Kleinen zu sein wird jegliche Masse vorgestellt werden.
165 Denn sie kann nicht scheinend aus dem Gröfseren ins Kleinere übergehn, ehe sie nicht auch in das zwischen beiden zu kommen scheint; und dies wäre doch der Schein der Gleichheit? — Allem Ansehn nach. — Scheint nicht auch jede Masse, indem sie begrenzt ist gegen eine andere und für sich selbst, weder Anfang noch Mitte noch Ende zu haben? — Wie doch das? — Weil jedesmal, wenn Jemand etwas davon in seinen Gedanken festhält, als wäre es eins von diesen dreien, doch vor dem Anfang immer noch ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch ein anderes zurükbleibendes Ende, und in der Mitte noch eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben nicht irgend etwas einzeln fassen kann, da es kein Eins giebt. — Vollkommen wahr. — Und ganz zermalmt wird, glaube ich, durch Zerstükkelung Alles, nothwendig was nur irgend Jemand in seinem Verstande auffafst, denn es würde immer eine Masse ohne Eins aufgefafst. — Allerdings. — Eine solche nun erscheint dem, der von ferne und nur obenhin darauf sieht, nothwendig als Eins, wer sie aber nahebei und scharf betrachtet, dem erscheint jedes Einzelne als eine unendliche Menge, wenn es doch des Eins, welches ja nicht ist, beraubt ist. — Das ist ganz nothwendig. — So mufs demnach jegliches Andere als unbegrenzt und als begrenzt, als Eines und Vieles erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wohl aber das Andere als Eins. — So mufs es sein. — Werden sie nicht auch sämmtlich ähnlich und unähnlich zu sein scheinen? — Wie das? — Wie gewisse Gemälde dem entfernt stehenden als Eins erscheinend, scheinen sie auch

einerlei beschaffen und ähnlich zu sein. — Freilich. — Dem näher hinzutretenden aber als vieles und verschiedenes, auch durch den Schein der Verschiedenheit verschiedenartig und einander unähnlich. — So ist es. — Auch ähnlich also und unähnlich erscheinen nothwendig die Massen sich selbst und unter einander. — Allerdings. — Also auch einerlei und verschieden von einander, sich berührend und außer einander, und bewegt nach allen verschiedenen Bewegungen und doch auch ruhend auf alle Weise, und werdend und untergehend und keins von beiden, und alles dergleichen, was durchzugehn uns nun schon sehr leicht sein würde, erscheinen sie, wenn, ohne daſs Eins ist, Vieles sein soll. — Vollkommen wahr allerdings. —

Noch einmal also laſs uns nun wiederum zu dem Anfange zurükkehrend sagen: Wenn Eins nicht ist, das Andere aber außer dem Eins, was dann sein muſs. — Laſs es uns also sagen. — Also, Eins wird das Andere nicht sein? — Wie sollte es auch? — Also auch nicht Vieles. Denn unter vielem seienden wäre allemal auch Eins. Denn wenn keins von ihnen Eins ist, so sind sie auch alle zusammen nichts, so daſs sie auch nicht Viele sein können. — Richtig. — Ist also das Eins nicht in dem Andern: so ist auch dieses weder Vieles noch Eins. — Freilich nicht. — Und scheint auch weder Eins noch Vieles. — Wie das? — Weil das Andere nicht kann mit irgend einem nichtseienden irgendwo irgendwie irgend eine Gemeinschaft haben, noch auch 166
irgend etwas von dem Nichtseienden bei irgend etwas von dem Anderen sein, denn das Nichtseiende hat ja nichts. — Richtig. — Also auch keine Vorstellung des Nichtseienden ist bei dem Andern noch irgend ein Schein davon, und das

Nichtseiende wird also auf keine Art irgendwo an dem Andern vorgestellt. — Freilich nicht. — Wenn also Eins nicht ist, so wird auch nicht irgend etwas von dem Andern weder Eins zu sein vorgestellt noch Vieles. Denn ohne Eins Vieles vorstellen ist unmöglich. — Unmöglich freilich. — Wenn also Eins nicht ist, so ist auch das Andere weder noch wird es vorgestellt als Eins oder Vieles. — Es scheint nicht. — Also auch weder Aehnlich noch Unähnlich. — Freilich nicht. — Eben so wenig nun einerlei und verschieden, berührend oder getrennt, noch was wir sonst alles im Vorigen als dessen Schein aufgezeigt haben, von dem Allen ist das Andere weder etwas, noch scheint es etwas, wenn das Eins nicht ist. — Wahr. — Also auch zusammengefaſst, wenn Eins nicht ist so ist nichts, würden wir das mit Recht sagen? — Mit dem gröſsten freilich. — So sei demnach dieses gesagt, und auch, daſs, wie es scheint, das Eins sei nun oder sei nicht, es selbst und das Andere insgesammt, für sich sowohl als in Beziehung auf einander, alles auf alle Weise ist und nicht ist, und scheint sowohl als nicht scheint. — Vollkommen wahr.

ANHANG

ZUR

ERSTEN ABTHEILUNG

DER

WERKE DES PLATON.

DES
SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

Einleitung.

Schon in der allgemeinen Einleitung zu dieser Darstellung der Werke des Platon ist es gesagt worden, daſs keinesweges allen Schriften, welche in diese Anhänge verwiesen werden, schon dadurch ihr Ursprung vom Platon solle abgesprochen oder bezweifelt sein. So steht auch diese wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger sittlicher Gröſse und Schönheit zu allen Zeiten geliebte und bewunderte Schrift zunächst nur deshalb hier, weil sie an ihrem besonderen Zwekk sich begnügend keine wissenschaftlichen Ansprüche macht. Auch der Euthyphron hat freilich eine unläugbare vertheidigende Beziehung auf die gegen den Sokrates vorgebrachte Anklage: allein auf der andern Seite gab seine Verbindung mit den im Protagoras angeregten Begriffen ihm ein offenbares Recht, sich an diesen anzuschlieſsen. Die Vertheidigung hingegen kann als eine reine Gelegenheitsschrift in der Reihe der philosophischen Hervorbringungen ihres Urhebers keine Stelle finden. Allein es giebt sogar allerdings eine Bedeutung, in welcher man, es erschrekke Niemand, wohl sagen dürfte, sie wäre keine Schrift des Platon. Nämlich sie ist wohl schwer-

lich ein Werk seiner Gedanken, etwas von ihm ersonnenes und gedichtetes. Denn leihen wir dem Platon die Absicht den Sokrates zu vertheidigen: so müssen wir dabei zuvörderst die Zeiten unterscheiden, entweder während seines Rechtshandels, oder gleichviel wie früh und wie spät nach seiner Hinrichtung. Im lezten Falle nun konnte es Platon nur auf eine Vertheidigung der Grundsäze und Gesinnungen seines Freundes und Lehrers anlegen. Diese aber liefs sich von ihm, der so gern mehrere Zwekke in ein Werk verband, sehr wohl mit seinen wissenschaftlichen Absichten vereinigen; und so finden wir auch nicht nur einzele Andeutungen dieser Art in seinen späteren Schriften zerstreut; sondern wir werden auch bald ein bedeutendes, in seine wissenschaftlichen Bemühungen doch auch innig genug verflochtenes Werk kennen lernen, bei dem es ein deutlich hervorstechender Nebenzwekk ist, auch des Sokrates Betragen als Athener und seine Bürgertugend ins Licht zu sezen. Dergleichen nun läfst sich erklären: aber zu einer Schrift, welche den Sokrates blofs seinen wirklichen Anklägern gegenüberstellt, konnte Platon späterhin schwerlich Veranlassung finden. Also vielmehr während seines Rechtshandels müfste er diese Rede gebildet haben. Aber wozu? Offenbar doch konnte er seinem Lehrer keinen schlechteren Dienst erweisen, als wenn er, ehe dieser selbst sich vor Gericht vertheidigte, eine Vertheidigung in dessen eignen Namen bekannt gemacht hätte, recht um den Anklägern zwar auf dasjenige zu helfen, dem sie entgegenarbeiten oder die Aufmerksamkeit davon ablenken müfsten, den Beklagten aber in die schwierige Lage zu sezen, dafs er entweder vieles wiederholen oder anderes weniger

kräftige sagen musste. Daher denn je vortrefflicher und dem Charakter des Sokrates angemessener die Vertheidigung gewesen wäre, desto nachtheiliger sie ihm würde geworden sein. Doch es wird wohl Niemand auf diese Voraussezung einiges Gewicht legen. Nach erfolgter Entscheidung endlich konnte Platon eine zwiefache Absicht haben, entweder nur den Hergang der Sache sogleich allgemeiner bekannt zu machen und ihr ein Denkmal für die künftige Zeit zu stiften, oder auch die verschiedenen Parteien, und die Art des Verfahrens in das gehörige Licht zu sezen. Untersucht man nun, welches Mittel wohl zu dem lezteren Endzwekk das einzige vernünftige gewesen wäre: so wird es jeder nur finden in einer nicht dem Sokrates sondern einem andern Vertheidiger untergelegten Rede. Denn dieser konnte dann Vieles von demjenigen vorbringen, was Sokrates seines Charakters wegen übergehn musste, und konnte durch das Werk selbst zeigen, dass wenn nur die Sache des Beklagten ein solcher geführt hätte, der nicht zu verschmähen brauchte, was viele auch Edle nicht verschmähten, sie ganz anders würde gegangen sein. Wäre nun gar eine freilich sehr unwahrscheinliche Anekdote gegründet, die uns Diogenes aus einem unbedeutenden Schriftsteller aufbewahrt hat: so hätte wohl dem Platon nichts näher gelegen, als dasjenige bekannt zu machen, was er selbst, wäre er nicht verhindert worden, würde gesagt haben. Hier hätte er dann Gelegenheit gehabt, jene höheren Vorschriften und Hülfsmittel des Redens, deren Kraft er selbst zuerst aufgedekt hatte, durch die That zu zeigen; und gewiss mit grosser Wahrheit und Kunst hätte er sie anwenden gekonnt auf die Klagepunkte von den neuen

Göttern und vom Verderb der Jugend. Und eben so hätte er im Namen jedes Andern weit besser den Anklägern des Sokrates das Gleiche und mehr zurükgegeben, und von dessen Verdiensten in einem andern Tone gesprochen. Dahingegen bei einer dem Sokrates selbst untergelegten, von derjenigen aber die er wirklich gehalten verschiedenen Rede, er keine andere Absicht haben konnte, als zu zeigen, was Sokrates freiwillig verabsäumt oder unfreiwillig verfehlt hätte, und wie seine Vertheidigung müſste beschaffen gewesen sein, um eine bessere Wirkung hervorzubringen. Nicht zu gedenken nun, daſs dieses kaum möglich gewesen wäre ohne die Weise des Sokrates zu verläugnen: so ist ja offenbar die Vertheidigung welche wir haben gar nicht dem gemäſs eingerichtet. Denn wie käme hinter eine solche Rede doch die Nachrede nach ausgesprochenem Urtheil, welche keinen günstigeren Ausgang als den wirklichen voraussezt? Es bleibt also nur übrig, daſs dieser Schrift lediglich die Absicht zum Grunde gelegen, den wahren Hergang der Sache im Wesentlichen darzustellen und aufzubewahren, für die Athener welche nicht Hörer sein konnten, und für die andern Hellenen, und für die Nachkommen. Sollten wir nun glauben Platon habe in solcher Sache und unter solchen Umständen dem Kizel nicht widerstehen gekonnt, ein selbst gearbeitetes Kunstwerk, bis auf die ersten Grundzüge vielleicht dem Sokrates ganz fremd, diesem unterzulegen, wie ein Rednerknabe, dem eine Uebung aufgelegt ist? Das wollen wir ja nicht glauben, sondern vielmehr auch im Voraus schon, daſs in dieser Sache, wo es gar nicht auf das seinige ankam, sondern er sich ganz seinem Freunde gewidmet hatte, und

zumal so kurz vor oder nach dessen Tode, als diese Schrift gewiſs aufgesezt ist, auch ihm der scheidende Freund zu unverlezlich gewesen, um ihn durch auch noch so schönen Schmukk unkenntlich zu machen, und die ganze Gestalt zu untadelig und groſs um sie bekleidet darzustellen, sondern wie ein Götterbild nakt und nur mit ihrer eigenen Schönheit umgeben. Auch finden wir es wirklich nicht anders. Denn der Kunstkenner der zugleich Besserer zu sein unternommen hätte, würde hier vieles gefunden haben zu ändern. So ist die Klage von Verführung der Jugend bei weitem nicht mit der Bündigkeit abgewiesen, wie es möglich gewesen wäre, und des Umstandes, daſs Sokrates alles im Dienste des Apollon gethan, vertheidigende Kraft gegen die Beschuldigung des Unglaubens an die alten Götter ist bei weitem nicht genug herausgehoben; und mehr Schwächen der Art wird Jeder leicht mit halbgeöfneten Augen entdekken, welche nicht etwa im Geiste des Sokrates so ihren Grund haben, daſs Platon wäre genöthigt gewesen sie nachzuahmen.

Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daſs wir an dieser Rede von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtniſs des Platon und dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war. Allein es könnte vielleicht Jemand sagen: Wenn nun Platon, vorausgesezt daſs er diese Schrift verfaſst, doch dabei nichts mehr gewesen ist als Aufzeichner: weshalb soll man darauf bestehn, oder woher kann man auch nur wissen, daſs gerade er es gewesen ist, und kein anderer von den anwesenden Freunden des Sokrates? Dieser

darf, wenn er anders die Sprache des Platon kennt, nur darauf verwiesen werden, wie bestimmt dieser Vertheidigung anzusehen ist, daſs sie nur aus dem Griffel des Platon kann geflossen sein. Denn Sokrates spricht hier ganz so, wie ihn Platon sprechen läſst, und wie wir nach allem was uns übrig ist nicht sagen können, daſs irgend ein anderer unter seinen Schülern ihn sprechen lasse. Und so wenig läſst diese Gleichheit sich bezweifeln, daſs vielmehr darauf eine nicht unbedeutende Bemerkung kann gegründet werden. Nämlich, ob nicht gewisse Eigenthümlichkeiten des Platonischen Dialogs, besonders die in einen Saz eingeschobenen erdichteten Fragen und Antworten, und die gehäuften einzelen unter einem andern gemeinschaftlich begriffenen, und oft für diese untergeordnete Stelle viel zu weit ausgeführten Säze, nebst dem daraus fast unvermeidlich entstehenden Abbrechen von dem angefangenen Bau der Rede, ob nicht diese da wir sie hier so sehr vorherrschend finden eigentlich auf den Sokrates zurükzuführen sind. Sie finden sich beim Platon da am meisten, wo er vorzüglich sokratisirt; am häufigsten aber, und von den sie begleitenden Vernachläſsigungen am wenigsten gereinigt sind sie hier und in dem folgenden wahrscheinlich gleichartigen Gespräch. Woraus zusammengenommen die Vermuthung sehr einleuchtet, daſs diese Sprachweisen ursprünglich dem Sokrates nachgebildet sind, und also mit zu den mimischen Künsten des Platon gehören, der in einem gewissen Grade auch die Sprache derer, welche er einführt nachzubilden suchte, wenn sie anders Eigenthümlichkeiten hatte, die ihn dazu berechtigten. Und wer diese Bemerkung an den verschiedenen Werken des Platon zumal nach der hier aufge-

stellten Ordnung prüft, der wird sie auch dadurch sehr bestätiget finden. Dafs aber andere Sokratiker eine solche Nachbildung nicht versucht haben, rührt wohl daher, weil in der That von der einen Seite nicht wenig Kunst dazu gehörte, diese Eigenheiten eines nachläfsigen mündlichen Vortrages unter die Geseze der geschriebenen Sprache einigermafsen zu beugen und mit der geregelten Schönheit des Ausdrukks zu verschmelzen, von der andern aber mehr Muth sich einigem Tadel kunstrichtender Buchstäbler auszusezen, als etwa Xenophon besizen mochte. Doch dies weiter auszuführen gehört nicht hieher.

Ein Umstand aber ist noch zu berühren, welcher gegen die Abstammung dieser Schrift vom Platon könnte angeführt werden, und zwar mit mehr Schein als irgend einer; nämlich dafs sie von dem dialogischen Gewande entkleidet ist, in welchem sonst Platon alle seine Werke vorführt, und welches selbst dem Menexenos nicht fehlt, der sonst eben so nur aus einer Rede besteht. Warum also soll nur die Vertheidigung, welche diesen Schmukk so leicht angenommen hätte, unter allen Werken des Platon sie allein, desselben entbehren? So überredend nun dieses klingt: so ist doch das Gewicht aller andern Gründe zu stark, als dafs es nicht hinreichen sollte dieses Bedenken aufzuwiegen, daher wir auf die Einwendung folgendes erwiedern. Einmal vielleicht war die dialogische Einkleidung dem Platon damals noch gar nicht so zur Nothwendigkeit geworden als späterhin, welches für diejenigen gesagt sei, welche geneigt sind einen grofsen Werth auf die Einkleidung des Menexenos zu legen; oder Platon selbst sonderte zu sehr diese Vertheidigung von seinen übrigen

Schriften ab, als dafs es ihm eingefallen wäre, sie demselben Gesez unterwerfen zu wollen. Dann wäre es auch überhaupt des Platon sehr unwürdig, wenn jemand die dialogische Einkleidung auch bei den Werken, in deren Hauptmasse sie eben nicht tief eindringt, nur für eine willkührlich umgehängte Zierde halten wollte; vielmehr hat sie immer ihre Bedeutung und trägt bei zu des ganzen Gestaltung und Wirkung. Wenn nun dieses hier nicht der Fall gewesen wäre: warum hätte Platon sie gewaltsam herbeiführen sollen? Zumal er höchst wahrscheinlich die Bekanntwerdung dieser Rede möglichst beschleunigen wollte, und es vielleicht nicht für rathsam hielt, sich damals ein öffentliches Urtheil über den Ausgang der Sache zu erlauben, welches, wenn er die Rede in ein Gespräch eingewikkelt hätte, nicht leicht gewesen wäre zu vermeiden, oder dies wäre ganz leer und unbedeutend geworden.

Von der Athenischen Gerichtspflege in ähnlichen Fällen ist wohl, was zum Verständnifs dieser Schrift an vielen Orten beigebracht worden, als allgemein bekannt vorauszusezen; auch erklärt das meiste die Rede selbst.

DES

SOKRATES VERTHEIDIGUNG.

Was wohl Euch, ihr Athener, meine Ankläger 17
angethan haben, weiſs ich nicht: ich meines Theils aber hätte ja selbst beinahe über sie meiner selbst vergessen; so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres, daſs ich das Wort heraussage, haben sie gar nichts gesagt. Am meisten aber habe ich Eins von ihnen bewundert unter dem Vielen, was sie gelogen, dieses wo sie sagten, Ihr müſstet euch wohl hüten, daſs ihr nicht von mir getäuscht würdet, als der ich gar gewaltig wäre im Reden. Denn daſs sie sich nicht schämen, sogleich von mir widerlegt zu werden durch die That, wenn ich mich nun auch im geringsten nicht gewaltig zeige im Reden, dieses dünkte mich ihr unverschämtestes zu sein; wofern diese nicht etwa den gewaltig im Reden nennen, der die Wahrheit redet. Denn wenn sie dies meinen, möchte ich mich wohl dazu bekennen, ein Redner zu sein, der sich nicht mit ihnen vergleicht. Diese nämlich, wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet; Ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Jedoch, ihr Athener,

beim Zeus, Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschmükt und aufgepuzt, wie dieser ihre waren, keinesweges, sondern ganz schlicht werdet ihr mich reden hören in ungewählten Worten. Denn ich glaube, was ich sage ist gerecht, und Niemand unter euch erwarte noch sonst etwas. Auch würde es sich ja schlecht ziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Knaben der Reden ausarbeitet vor euch hinzutreten. Indefs bitte ich euch darum auch noch recht sehr, ihr Athener, und bedinge es mir aus, wenn ihr mich hört mit ähnlichen Reden meine Vertheidigung führen, wie ich gewohnt bin auch auf dem Markt zu reden bei den Wechslertischen, wo die Mehresten unter euch mich gehört haben, und anderwärts, dafs ihr euch nicht verwundert noch mir Getümmel erregt deshalb. Denn so verhält sich die Sache. Jezt zum erstenmal trete ich vor Gericht, da ich über Siebzig Jahr alt bin; ganz ordentlich also bin ich ein Fremdling in der hier üblichen Art zu reden. So wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, mir es nachsehen würdet, dafs ich in jener Mundart und Weise redete, worin ich erzogen worden: eben so
18 erbitte ich mir auch nun dieses billige, wie mich dünkt, von Euch, dafs ihr nämlich die Art zu reden übersehet, vielleicht ist sie schlechter vielleicht auch wohl gar besser, und nur dies erwäget und Acht darauf habet, ob das recht ist oder nicht was ich sage. Denn dies ist des Richters Tüchtigkeit, des Redners aber die Wahrheit zu reden.

Zuerst nun, ihr Athener, mufs ich mich wohl vertheidigen gegen das, dessen ich zuerst fälschlich angeklagt bin und gegen meine ersten Ankläger, und hernach gegen der späteren spä-

teres. Denn viele Ankläger habe ich längst bei euch gehabt und schon vor vielen Jahren, und die nichts wahres sagten, welche ich mehr fürchte als den Anytos, obgleich auch der furchtbar ist. Allein jene sind furchtbarer, ihr Männer, welche viele von euch schon als Kinder an sich gelokt und überredet, mich aber beschuldiget haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble und auch das unterirdische alles erforscht habe, und unrecht zu recht mache. Diese, ihr Athener, welche solche Gerüchte verbreitet haben, sind meine furchtbaren Ankläger. Denn die Hörer meinen gar leicht, wer solche Dinge untersuche, glaube auch nicht einmal Götter. Ferner sind auch dieser Ankläger viele, und viele Zeit hindurch haben sie mich verklagt, und in dem Alter zu euch geredet wo ihr wohl sehr leicht glauben mufstet, weil ihr Kinder wart, einige von euch wohl auch Knaben, und offenbar an leerer Stätte klagten sie, wo sich keiner vertheidigte. Das übelste aber ist, dafs man nicht einmal ihre Namen wissen und angeben kann, aufser etwa wenn ein Komödienschreiber darunter ist. Die übrigen aber, welche euch gehässig und verläumderisch aufgeredet, und auch die selbst nur überredet Andre Ueberredenden, in Absicht dieser aller bin ich ganz rathlos. Denn weder hieher zur Stelle bringen noch ausfragen kann ich irgend einen von ihnen: sondern mufs ordentlich wie mit Schatten kämpfen in meiner Vertheidigung und ausfragen, ohne dafs einer antwortet. Nehmet also auch ihr an, wie ich sage, dafs ich zweierlei Ankläger gehabt habe, die Einen die mich eben erst verklagt haben, die Andern die von ehedem die ich meine; und

glaubet, dafs ich mich gegen diese zuerst vertheidigen mufs Denn auch ihr habt jenen als sie klagten zuerst Gehör gegeben, und weit mehr als diesen späteren.

Wohl! Vertheidigen mufs ich mich also,
19 ihr Athener, und den Versuch machen, eine angeschuldigte Meinung, die ihr seit langer Zeit hegt, euch in so sehr kurzer Zeit zu benehmen. Ich wünschte nun zwar wohl, dafs dieses so erfolgte, wenn es so besser ist für euch sowohl als für mich, und dafs ich etwas gewönne durch meine Vertheidigung. Ich glaube aber dieses ist schwer, und keinesweges entgeht mir, wie es damit steht. Doch dieses gehe nun, wie es Gotte genehm ist, mir gebührt dem Gesez zu gehorchen und mich zu vertheidigen.

Rufen wir uns also zurükk von Anfang her, was für eine Anschuldigung es doch ist, aus welcher mein übler Ruf entstanden ist, worauf auch Melitos bauend diese Klage gegen mich eingegeben hat. Wohl! Mit was für Reden also verläumdeten mich meine Verläumder? Als wären sie ordentliche Kläger, so mufs ich ihre beschworene Klage ablesen: "Sokrates „frevelt und treibt Thorheit indem er unter„irdische und himmlische Dinge untersucht „und Unrecht zu Recht macht, und dies auch „Andere lehrt." Solcherlei ist sie etwa: denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt in der Luft zu gehn, und viel andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Und nicht sage ich dies um eine solche Wissenschaft zu schmähen, dafern jemand in diesen Dingen weise ist, — möchte ich mich doch nicht solchen Anklagen vom Melitos zu erwehren

haben! — sondern nur ihr Athener weil ich eben an diesen Dingen keinen Theil habe. Und zu Zeugen rufe ich einen grofsen Theil von euch selbst, und fodere euch auf, einander zu berichten und zu erzählen, so viele eurer jemals mich reden gehört haben. Deren aber giebt es viele unter euch. So erzählt euch nun, ob jemals einer unter euch mich viel oder wenig über dergleichen Dinge hat reden gehört. Und hieraus könnt ihr ersehen, dafs es eben so auch mit allem übrigen steht, was die Leute von mir sagen. Aber es ist eben weder hieran etwas, noch auch wenn ihr etwa von einem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus Menschen zu erziehen und verdiente Geld damit; auch das ist nicht wahr. Denn auch das scheint mir meines Theils wohl etwas schönes zu sein, wenn Jemand im Stande wäre Menschen zu erziehen wie Gorgias der Leontiner und Prodikos der Keier und auch Hippias von Elis. Denn diese alle, ihr Männer, verstehen das, in allen Städten umherziehend die Jünglinge, die dort unter ihren Mitbürgern zu wem sie wollten sich unentgeldlich halten könnten, diese überreden
sie mit Hintansezung jenes Umganges sich Geld 20
bezahlend zu ihnen zu halten und ihnen noch Dank dazu zu wissen. Ja es giebt auch hier noch einen andern Mann, einen Parier, von dessen Aufenthalt ich erfuhr. Ich traf nämlich auf einen Mann der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle übrigen zusammen, Kallias den Sohn des Hipponikos. Diesen fragte ich also, denn er hat zwei Söhne: Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüfsten wir wohl einen Aufseher für sie zu finden oder zu dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen

Tugend, es würde nämlich ein Bereuter sein oder ein Landmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? wer ist wohl in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein Sachverständiger? denn ich glaube doch du hast darüber nachgedacht, da du Söhne hast. Giebt es einen, sprach ich, oder nicht?. O freilich, sagte er. Wer doch, sprach ich, und von wannen? und um welchen Preis lehrt er? Euenos der Parier, antwortete er, für fünf Minen. Da pries ich den Euenos glüklich, wenn er wirklich diese Kunst besäfse und so vortrefflich lehrte. Ich also würde gewifs mich recht damit rühmen und grofs thun, wenn ich dies verstände: aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener. Vielleicht nun möchte jemand von euch einwenden: Aber Sokrates, was ist denn also dein Geschäft? woher sind diese Verläumdungen dir entstanden? Denn gewifs, wenn du nichts besonders betriebest vor Andern, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du nicht ganz etwas anders thätest als andere Leute. So sage uns doch was es ist, damit wir uns nicht auf Gerathewohl unsere eignen Gedanken machen über dich. Dies dünkt mich mit Recht zu sagen wer es sagt, und ich will versuchen euch zu zeigen, was dasjenige ist, was mir den Namen und den übeln Ruf gemacht hat. Höret also, und vielleicht wird manchen von euch bedünken ich scherzte: glaubet indefs sicher, dafs ich die reine Wahrheit rede. Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anders als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der That wohl in die-

ser weise sein; jene aber deren ich eben erwähnt sind vielleicht weise in einer Weisheit, die nicht dem Menschen angemessen ist; oder ich weiſs nicht was ich sagen soll, denn ich verstehe sie nicht, sondern wer das sagt, der lügt es und sagt es mir zur Verläumdung. Und ich bitte euch, ihr Athener, erregt mir kein Getümmel, selbst wenn ich euch etwas vorlaut zu reden dünken sollte. Denn nicht meine Rede ist es, die ich vorbringe; sondern auf einen ganz glaubwürdigen Urheber will ich sie euch zurükführen. Ueber meine Weisheit nämlich, ob sie wohl eine ist und was für eine, will ich euch zum Zeugen stellen den Gott in Delphoi. Den Chairephon kennt ihr doch. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und auch euer des Volkes Freund war er, und ist bei dieser lezten Flucht mit geflohen, und mit euch auch zurükgekehrt. 21
Und ihr wiſst doch, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er auch beginnen mochte. So auch als er einst nach Delphoi gegangen war, erkühnte er sich hierüber ein Orakel zu begehren; nur, wie ich sage, kein Getümmel ihr Männer. Er fragte also, ob wohl Jemand weiser wäre als ich. Da läugnete nun die Pythia, daſs Jemand weiser wäre. Und hierüber kann euch dieser sein Bruder hier Zeugniſs ablegen, da jener bereits verstorben ist. Bedenket nun, weshalb ich dieses sage; ich will euch nämlich erklären, woher doch die Verläumdung gegen mich entstanden ist. Denn nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wohl der Gott? und was will er etwa andeuten? Denn das bin ich mir doch bewuſst, daſs ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung ich sei der weiseste? Denn lügen wird er doch wohl nicht;

das ist ihm ja nicht verstattet. Und lange Zeit konnte ich nicht begreifen was er meinte; endlich wendete ich mich gar ungern zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise gehaltenen, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich, du aber hast auf mich ausgesagt. Indem ich nun diesen beschaute, denn ihn mit Namen zu nennen ist nicht nöthig, es war, aber einer von den Staatsmännern, auf welchen schauend es mir folgendergesalt erging, ihr Athener. Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann zwar vielen andern Menschen auch am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber gar nicht. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaſst ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas tüchtiges oder sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiſs, ich aber wie ich eben nicht weiſs, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daſs ich, was ich nicht weiſs, auch nicht glaube zu wissen. Hierauf ging ich dann zu einem Andern von den für noch weiser als jener geltenden, und es dünkte mich eben dasselbe, und ich wurde dadurch ihm selbst sowohl als vielen Andern verhaſst. Nach diesem nun ging ich schon nach der Reihe, bemerkend freilich und bedauernd, und auch in Furcht darüber, daſs ich mich verhaſst machte; doch aber dünkte

es mich nothwendig des Gottes Sache über alles
andere zu sezen; und so mufste ich denn gehen
immer dem Orakel nachdenkend, was es wohl
meine, zu Allen welche dafür galten etwas zu
wissen. Und beim Hunde, ihr Athener, denn
ich mufs die Wahrheit zu euch reden, wahrlich 22
es erging mir so. Die berühmtesten dünkten
mich beinahe die armseligsten zu sein, wenn
ich es dem Gott zufolge untersuchte, Andere
minder geachtete aber noch eher für vernünftig
gelten zu können. Ich mufs euch wohl mein
ganzes Abentheuer berichten mit was für Arbei-
ten gleichsam ich mich gequält habe, damit
das Orakel mir ja ungetadelt bliebe. Nach den
Staatsmännern nämlich ging ich zu den Dichtern,
den tragischen sowohl als den dithyrambischen
und den übrigen, um dort mich selbst auf der
That zu ergreifen als unwissender denn sie.
Von ihren Gedichten also diejenigen vorneh-
mend, welche sie mir am vorzüglichsten schie-
nen ausgearbeitet zu haben, fragte ich sie aus,
was sie wohl damit meinten, auf dafs ich auch
zugleich etwas lernte von ihnen. Schämen
mufs ich mich nun freilich, ihr Männer, euch
die Wahrheit zu sagen: dennoch soll sie gesagt
werden. Um es nämlich gerade heraus zu sagen,
fast sprachen alle Anwesenden besser als sie
selbst über das was sie gedichtet hatten. Ich
erfuhr also auch von den Dichtern in kurzem
dieses, dafs sie nicht durch Weisheit dichteten,
was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe
und in der Begeisterung, eben wie die Wahr-
sager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen
viel schönes, wissen aber nichts von dem, was
sie sagen; eben so nun ward mir deutlich dafs
es auch den Dichtern erginge. Und zugleich
merkte ich, dafs sie glaubten um ihrer Dichtung

willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner. Zum Schlufs nun ging ich auch zu den Handarbeitern. Denn von mir selbst wufste ich, dafs ich gar nichts weifs um es gerade heraus zu sagen, von diesen aber wufste ich doch, dafs ich sie vielerlei schönes wissend finden würde. Und darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern sie wufsten wirklich was ich nicht wufste, und waren in sofern weiser. Aber, ihr Athener, denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich, hatten auch diese trefflichen Meister. Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Thorheit verdekte jene ihre Weisheit. So dafs ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wohl lieber möchte, so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit aber auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stükken so sein wie sie. Da antwortete ich denn mir selbst und dem Orakel, es wäre mir besser so zu sein wie ich war. Aus dieser Nachforschung also, ihr Athener, sind mir viele Feindschaften
23 entstanden, und zwar die beschwerlichsten und lästigsten, so dafs viel Verläumdung daraus entstand, und auch der Name, dafs es hiefs ich wäre ein Weiser. Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstände mich selbst darauf, worin ich einen Andern zu Schanden mache. Es scheint aber, ihr Athener, in der That der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu sagen, dafs die menschliche Weisheit sehr weniges nur werth ist oder gar

nichts, und offenbar nicht dies vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwählend sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: Unter euch ihr Menschen ist der der weiseste, der wie Sokrates einsieht, daſs er in der That nichts werth ist was die Weisheit anbelangt. Dieses nun gehe ich auch jezt noch umher nach des Gottes Anweisung zu untersuchen und zu erforschen, wo ich nur einen für weise halte von Bürgern und Fremden; und wenn er es mir nicht zu sein scheint, so helfe ich dem Gotte und zeige ihm, daſs er nicht weise ist. Und über diesem Geschäft habe ich nicht Muſse gehabt weder in den Angelegenheiten der Stadt etwas der Rede werthes zu leisten, noch auch in meinen häuslichen; sondern in tausendfältiger Armuth lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes. Ueber dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Muſse haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig, und freuen sich zu hören wie die Menschen untersucht werden; oft auch thun sie es mir nach und versuchen selbst Andere zu untersuchen, und finden dann, glaube ich, eine groſse Menge solcher Menschen, welche zwar glauben etwas zu wissen, wissen aber wenig oder nichts. Deshalb nun zürnen die von ihnen untersuchten mir und nicht ihnen und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser Mensch und verderbt die Jünglinge. Und wenn sie Jemand fragt was doch treibt er und was lehrt er sie: so haben sie freilich nichts zu sagen weil sie nichts wissen; um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie dies, was gegen alle Freunde der Wissenschaft bei der Hand ist, die Dinge am Himmel und unter der Erde, und keine Götter glauben und Unrecht zu Recht

machen. Denn die Wahrheit denke ich möch-
ten sie nicht sagen wollen, dafs sie nämlich
offenbar werden als solche, die zwar vorgeben
etwas zu wissen, wissen aber nichts. Weil sie
nun denke ich ehrgeizig sind und heftig, und
ihrer Viele, welche einverstanden mit einander
und sehr scheinbar von mir reden: so haben sie
schon lange und gewaltig mit Verläumdungen
euch die Ohren angefüllt. Aus diesen sind
Melitos gegen mich aufgestanden, und Anytos
und Lykon; Melitos der Dichter wegen mir
aufsäfsig, Anytos wegen der Handarbeiter und
Staatsmänner, Lykon aber wegen der Redner.
So dafs, wie ich auch gleich anfangs sagte, ich
24 mich wundern müfste, wenn ich im Stande
wäre, in so kurzer Zeit diese so sehr oft wie-
derholte Verläumdung euch auszureden. Die-
ses, ihr Athener, ist euch die Wahrheit, ohne
weder kleines noch grofses verheelt oder ent-
rükkt zu haben sage ich sie euch. Wiewohl
ich fast weifs, dafs ich eben deshalb verhafst
bin. Welches eben ein Beweis ist, dafs ich die
Wahrheit rede, und dafs dieses mein übler Ruf
ist und dies die Ursachen davon sind. Und
wenn ihr, sei es nun izt oder in der Folge, die
Sache untersucht werdet ihr es so finden.

Gegen das nun, was meine ersten Ankläger geklagt haben, sei diese Vertheidigung hinlänglich vor euch. Gegen Melitos aber, den guten und vaterlandsliebenden, wie er ja sagt, und gegen die späteren will ich hiernächst versuchen mich zu vertheidigen. Wiederum also lafst uns, wie sie denn andere Ankläger sind, nun auch ihre beschworene Klage vornehmen. Sie lautet aber etwa so: Sokrates, sagt er, frevele indem er die Jugend verderbe und die Götter welche der Staat annimmt nicht annehme, sondern

anderes neues daimonisches. Das ist die Beschuldigung, und von dieser Beschuldigung wollen wir nun jedes einzelne untersuchen. Er sagt also ich frevele durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Athener, sage Melitos frevelt, indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt, und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt, und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände um die doch dieser Mann sich nie im geringsten bekümmert hat. Dafs sich aber dies so verhalte, will ich versuchen auch euch zu zeigen. Her also zu mir Melitos und sprich! Nicht wahr dir ist das sehr wichtig, dafs die Jugend aufs beste gedeihe? — Mir freilich. — So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weifst du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer, und zeige an wer es ist! Siehst du, o Melitos, wie du schweigst und nichts zu sagen weifst? Dünkt dich denn das nicht schändlich zu sein, und Beweis genug für das, was ich sage, dafs du dich hierum nie bekümmert hast? So sage doch, du Guter, wer macht sie besser? — Die Geseze. — Aber danach frage ich nicht, Bester, sondern welcher Mensch, der freilich diese zuvor auch kennt, die Geseze. — Diese hier, o Sokrates, die Richter. — Was sagst du, o Melitos? diese hier sind im Stande die Jugend zu bilden und besser zu machen? — Ganz gewifs. — Etwa alle? oder einige nur von ihnen, andere aber nicht? — Alle. — Herrlich, bei der Hera gesprochen! und ein grofser Reichthum von solchen die uns im Guten fördern! Wie aber,

machen auch diese Zuhörer sie besser oder nicht? — Auch diese. — Und wie die Rath-
25 männer? — Auch die Rathmänner. — Aber, o Melitos, verderben nicht etwa die in der Gemeinde die Gemeindemänner die Jugend? oder machen auch diese alle sie besser? — Auch diese. — Alle Athener also machen sie, wie es scheint, gut und edel, mich ausgenommen; ich aber allein verderbe sie. Meinst du es so? — Allerdings gar sehr meine ich es so. — In eine grofse Unseligkeit verdammst du mich also! Antworte mir aber, dünkt es dich mit den Pferden auch so zu stehen, dafs alle Menschen sie bessern, und nur einer sie verderbt? Oder ist nicht ganz im Gegentheil nur Einer geschikt sie zu bessern, oder Wenige, die Bereuter, die meisten aber wenn sie mit Pferden umgehn und sie gebrauchen verderben sie? Verhält es sich nicht so, Melitos, bei Pferden und allen andern Thieren? Allerdings so, du und Anytos mögen es nun läugnen oder zugeben. Gar glükselig stände es freilich um die Jugend, wenn Einer allein sie verderbte, die andern aber alle sie zum Guten förderten. Aber, Melitos, du zeigst eben hinlänglich, dafs du niemals an die Jugend gedacht hast, und offenbarst deutlich deine Gleichgültigkeit, dafs du dich nie um das bekümmert hast, weshalb du mich hieher foderst. Weiter, sage uns doch beim Zeus Melitos, ob es besser ist unter guten Bürgern wohnen oder unter schlechten? Freund, lieber, antworte doch! ich frage dich ja nichts schweres. Thun die schlechten nicht allemal, denen etwas Uebles, die ihnen jedesmal am nächsten sind, die Guten aber etwas Gutes? — Allerdings. — Ist also wohl Jemand, der von denen mit welchen er umgeht lieber will be-

schädigt sein als geholfen? Antworte mir du
Guter. Denn das Gesez befiehlt dir zu antworten.
Will wohl Jemand beschädigt werden? —
Wohl nicht. — Wohlan denn, foderst du mich
hieher als Verderber und Verschlimmerer der
Jugend so daſs ich es vorsäzlich sein soll oder
unvorsäzlich? — Vorsäzlich, meine ich. —
Wie doch, o Melitos, soviel bist du weiser in
deinem Alter als ich in dem meinigen, daſs du
zwar einsiehst wie die schlechten allemal denen
übles zufügen die ihnen am nächsten sind, die
Guten aber Gutes; ich aber es so weit gebracht
habe im Unverstande, daſs ich auch das nicht
einmal weiſs, wie ich wenn ich einen von
meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr
laufe Uebles von ihm zu erdulden? so daſs ich
mir dieses groſse Uebel vorsäzlich anrichte, wie
du sagst? Das glaube ich dir nicht, Melitos, ich
meine aber auch kein anderer Mensch glaubt
es dir; sondern entweder ich verderbe sie gar
nicht, oder ich verderbe sie unvorsäzlich, so
daſs du doch in beiden Fällen lügst. Verderbe 26
ich sie aber unvorsäzlich; so ist solcher und
zwar unvorsäzlicher Vergehungen wegen nicht
gesezlich, Jemand hieher zu fodern, sondern
ihn für sich allein zu nehmen und so zu belehren
und zu ermahnen. Denn offenbar ist, daſs
wenn ich belehrt bin, ich aufhören werde mit
dem was ich unvorsäzlich thue. Dich aber mit
mir einzulassen und mich zu belehren, das hast
du vermieden und nicht gewollt, sondern hieher
foderst du mich, wohin gesezlich ist nur die
zu fodern, welche der Züchtigung bedürfen und
nicht der Belehrung. Doch, ihr Athener, das
ist wohl schon offenbar, was ich sagte, daſs
sich Melitos um diese Sache nie weder viel noch
wenig bekümmert hat! Indeſs aber sage uns

Melitos, auf welche Art du denn behauptest dafs ich die Jugend verderbe? Oder offenbar nach deiner Klage die du eingegeben, indem ich lehre die Götter nicht zu glauben, welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues daimonisches. Ist das nicht deine Meinung, dafs ich sie durch solche Lehre verderbe? — Freilich gar sehr ist das meine Meinung. — Nun dann, bei eben diesen Göttern, o Melitos, von denen izt die Rede ist, sprich noch deutlicher mit mir und mit diesen Männern hier. Denn ich kann nicht verstehen ob du meinst ich lehre zu glauben dafs es gewisse Götter gäbe, so dafs ich also doch selbst Götter glaube und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deshalb verklagst, dafs ich Andere glaube; oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dies auch Andere? — Dieses meine ich, dafs du überall gar keine Götter glaubst. — O wunderlicher Melitos! wie kömmst du doch darauf dies zu meinen? halte ich also auch weder Sonne noch Mond für Götter, wie die übrigen Menschen? — Nein, beim Zeus, ihr Richter! denn die Sonne, behauptet er, sei ein Stein, und der Mond sei Erde. — Du glaubst wohl den Anaxagoras anzuklagen, lieber Melitos? und denkst so geringe von diesen, und hältst sie für so unerfahren in Schriften, dafs sie nicht wüfsten, wie des Klazomenier Anaxagoras Schriften voll sind von dergleichen Säzen? Und also auch die jungen Leute lernen wohl das von mir, was sie sich manchmal für höchstens eine Drachme in der Orchestre kaufen, und dann den Sokrates auslachen können, wenn er für sein ausgiebt, was überdies noch so sehr ungereimt ist? Also,

beim Zeus, so ganz dünke ich dich gar keinen Gott zu glauben? — Nein eben, beim Zeus, auch nicht im mindesten. — Du glaubst wenig genug, o Melitos, jedoch, wie mich dünkt, auch dir selbst. Denn mich dünkt dieser Mann, ihr Athener, ungemein übermüthig und ausgelassen, und ordentlich aus Uebermuth und Ausgelassenheit diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt zu haben. Denn es sieht aus, als habe er ein Räthsel ausgesonnen. und wollte
nun versuchen, ob wohl der weise Sokrates 27
mich merken wird, wie ich Scherz treibe und mir selbst widerspreche in meinen Reden, oder ob ich ihn, und die Andern welche zuhören, hintergehen werde. Denn dieser scheint mir ganz offenbar sich selbst zu widersprechen in seiner Anklage, als ob er sagte, Sokrates frevelt indem er keine Götter glaubt, sondern Götter glaubt, wiewohl einer das doch nur im Scherz sagen kann! Erwägt aber mit mir, ihr Männer, warum ich finde, daſs er dies sagt. Du aber antworte uns, o Melitos. Ihr aber, was ich euch von Anfang an gebeten habe, denkt wohl daran, mir kein Getümmel zu erregen, wenn ich auf meine gewohnte Weise die Sache führe. Giebt es wohl einen Menschen, o Melitos, welcher, daſs es menschliche Dinge gebe, zwar glaubt, Menschen aber nicht glaubt? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht anderes und anderes Getümmel treiben! Giebt es einen, der zwar keine Pferde glaubt, aber doch Dinge von Pferden? oder zwar keine Flötenspieler glaubt, aber doch Dinge von Flötenspielern? Nein es giebt keinen, bester Mann; wenn du doch nicht antworten willst, will ich es dir und den übrigen hier sagen. Aber das nächste beantworte: Giebt es einen, welcher zwar, daſs

es daimonische Dinge gebe glaubt, Daimonen aber nicht glaubt? — Es giebt keinen. — Wie bin ich dir verbunden, dafs du endlich, von diesen gezwungen; geantwortet hast. Daimonisches nun behauptest du, dafs ich glaube und lehre, sei es nun neues oder altes, also Daimonisches glaube ich doch immer nach deiner Rede? Und das hast du ja selbst beschworen in der Anklageschrift. Wenn ich aber Daimonisches glaube, so mufs ich doch ganz nothwendig auch Daimonen glauben. Ist es nicht so? Wohl ist es so! Denn ich nehme an, dafs du einstimmst, da du ja nicht antwortest. Und die Daimonen halten wir die nicht für Götter entweder, oder doch für Söhne von Göttern? Sagst du ja oder nein? — Ja, freilich. — Wenn ich also Daimonen glaube, wie du sagst, und die Daimonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, dafs du Räthsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läfst, da ich ja Daimonen glaube. Wenn aber wiederum die Daimonen Kinder der Götter sind, unächte von Nymphen oder andern denen sie ja auch zugeschrieben werden: welcher Mensch könnte dann wohl glauben dafs es Kinder der Götter gäbe, Götter aber nicht? Eben so ungereimt wäre das ja, als wenn Jemand glauben wollte, Kinder gebe es wohl von Pferden und Eseln, Maulesel nämlich, Esel aber und Pferde wollte er nicht glauben, dafs es gäbe. Also Melitos, es kann nicht anders sein, als dafs du entweder um uns zu versuchen diese Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit was für ein wahres Verbrechen du mir wohl anschuldigen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen,

der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, dafs ein und derselbe Mensch Daimonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Daimonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.

Jedoch, ihr Athener, dafs ich nicht strafbar 28
bin in Beziehung auf die Anklage des Melitos, darüber scheint mir keine grofse Vertheidigung nöthig zu sein, sondern schon dieses ist genug. Was ich aber bereits im vorigen sagte, dafs ich bei Vielen gar viel verhafst bin, wifst nur, das ist wahr. Und das ist es auch, dem ich unterliegen werde, wenn ich unterliege, nicht dem Melitos, nicht dem Anytos, sondern dem üblen Ruf und dem Hafs der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mufsten und glaube ich noch ferner unterliegen werden, und ist wohl nicht zu besorgen dafs er bei mir sollte stehen bleiben. Vielleicht aber möchte einer sagen: Aber schämst du dich denn nicht, Sokrates, dafs du dich mit solchen Dingen befafst hast, die dich nun in Gefahr bringen zu sterben? Ich nun würde diesem die billige Rede entgegnen, Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein weniges nuz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehn, wenn er etwas thut, ob es recht gethan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes That oder eines schlechten. Denn Elende wären ja nach deiner Rede die Halbgötter gewesen, welche vor Troja geendet haben, und vorzüglich vor andern der Sohn der Thetis, welcher ehe er etwas schändliches ertragen wollte, die Gefahr so sehr verachtete, dafs obgleich seine

Mutter, die Göttin, als er sich aufmachte den
Hektor zu tödten, ihm so ohngefähr wie ich
glaube zuredete, Wenn du, Sohn, den Tod
deines Freundes Patroklos rächest und den
Hektor tödtest, so mufst du selbst sterben;
denn, sagt sie, alsbald nach Hektor ist dir dein
Ende geordnet, er dennoch dieses hörend den
Tod und die Gefahr gering achtete, und weit
mehr das fürchtend, als ein schlechter Mann zu
leben und die Freunde nicht zu rächen, ihr
antwortete, Möcht' ich sogleich hinsterben
nachdem ich den Beleidiger gestraft, und nicht
verlacht hier sizen an den Schiffen, umsonst
die Erde belastend. Meinst du etwa der habe
sich um Tod und Gefahr bekümmert? Denn
so, ihr Athener, verhält es sich in der That.
Wohin Jemand sich selbst stellt in der Mei-
nung es sei da am besten, oder wohin einer
von seinen Obern gestellt wird, da mufs er wie
mich dünkt jede Gefahr aushalten, und weder
den Tod noch sonst irgend etwas in Anschlag
bringen gegen die Schande. Ich also hätte
Arges gethan, ihr Athener, wenn ich, als die
Befehlshaber mir einen Plaz anwiesen, die ihr
gewählt hattet um über mich zu befehlen bei
Potidaia, bei Amphipolis und Delion, damals
also, wo jene mich hinstellten gestanden hätte
wie irgend ein anderer und es auf den Tod ge-
wagt; wo aber der Gott mich hinstellte, wie
ich es doch glaubte und annahm, damit ich in
Aufsuchung der Weisheit mein Leben hin-
brächte, und in Prüfung meiner selbst und
Anderer, wenn ich da den Tod oder irgend
etwas fürchtend aus der Ordnung gewichen
29 wäre. Arg wäre das, und dann in Wahrheit
könnte mich einer mit Recht hieher führen vor
Gericht, weil ich nicht an die Götter glaubte,

wenn ich dem Orakel unfolgsam wäre und den Tod fürchtete, und mich weise dünkte ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes, als sich dünken man wäre weise und es doch nicht sein. Denn es ist ein Dünkel etwas zu wissen was man nicht weifs. Denn Niemand weifs was der Tod ist, nicht einmal ob er nicht für den Menschen das gröfste ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüfsten sie gewifs, dafs er das gröfste Uebel ist. Und wie wäre dies nicht eben derselbe verrufene Unverstand, die Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weifs. Ich nun, ihr Athener, übertreffe vielleicht um dasselbe auch hierin die meisten Menschen. Und wollte ich behaupten, dafs ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, dafs da ich nichts ordentlich weifs von den Dingen in der Unterwelt ich es auch nicht glaube zu wissen; gesezwidrig handeln aber und dem besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weifs ich, dafs es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Uebeln, die ich als Uebel kenne, werde ich niemals das wovon ich nicht weifs, ob es nicht ein Gut ist fürchten oder fliehen. So dafs, wenn ihr mich izt lossprechet ohne dem Anytos zu folgen, welcher sagt, entweder sollte ich gar nicht hieher gekommen sein, oder nachdem ich einmal hier wäre, sei es ganz unmöglich mich nicht hinzurichten, indem er euch vorstellt, wenn ich nun durchkäme, dann erst würden eure Söhne sich dessen recht befleifsigen was Sokrates lehrt und alle ganz und gar verderbt werden; wenn ihr mir hierauf sagtet, Jezt Sokrates wollen wir zwar dem Anytos nicht folgen, sondern lassen dich los unter der Bedingung jedoch, dafs du

diese Nachforschung nicht mehr betreibst und nicht mehr nach Weisheit suchst; wirst du aber noch einmal darauf betroffen, dafs du dies thust, so mufst du sterben; wenn ihr mich also wie gesagt auf diese Bedingung losgeben wolltet, so würde ich zu euch sprechen, Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch athme und es vermag, werde ich nicht aufhören nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie, Bester Mann, als ein Athener aus der gröfsten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht für Geld zwar zu sorgen wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dafs sie sich aufs beste befinde sorgst du nicht und hierauf willst du nicht denken? Und wenn Jemand unter euch dies läugnet, und behauptet er denke wohl darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehn; sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt er besize keine Tugend, behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, dafs er das wichtigste geringer achtet und das schlechtere höher. So
30 werde ich mit Jungen und Alten, wie ich sie eben treffe verfahren und mit Fremden und Bürgern, um soviel mehr aber mit euch Bürgern, als ihr mir näher verwandt seid. Denn so, wifst nur, befiehlt es der Gott. Und ich meines Theils glaube, dafs noch nie gröfseres Gut dem Staate wiederfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes thue ich, als dafs ich umhergehe um Jung und

Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daſs diese aufs beste gedeihe, zeigend wie nicht aus dem Reichthum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichthum, und alle andern menschlichen Güter insgesammt, eigenthümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müſsten sie ja schädlich sein; wenn aber Jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Dem gemäſs nun, würde ich sagen, ihr Athenischen Männer, gehorcht nun dem Anytos oder nicht, sprecht mich los oder nicht, daſs ich auf keinen Fall anders handeln werde, und müſste ich noch so oft sterben. Kein Getümmel, ihr Athener, sondern harret mir aus bei dem was ich euch gebeten, mir nicht zu toben über das was ich sage, sondern zu hören. Auch wird es euch, glaube ich, heilsam sein wenn ihr es hört. Denn ich bin im Begriff euch noch manches andere zu sagen, worüber ihr vielleicht schreien möchtet; aber keinesweges thut das. Denn wiſst nur, wenn ihr mich tödtet, einen solchen Mann wie ich sage, so werdet ihr mir nicht gröſser Leid zufügen als euch selbst. Denn Leid zufügen wird mir weder Melitos noch Anytos im mindesten. Sie könnten es auch nicht; denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung daſs dem besseren Manne von dem schlechteren Leides geschehe. Tödten freilich kann mich einer, oder vertreiben oder des Bürgerrechtes berauben. Allein dies hält dieser vielleicht und sonst mancher für groſse Uebel, ich aber gar nicht; sondern weit mehr dergleichen thun, wie dieser jezt thut, einen Andern widerrechtlich

suchen hinzurichten. Daher auch jezt, ihr
Athener, ich weit entfernt bin um mein selbst
willen mich zu vertheidigen, wie einer wohl
denken könnte, sondern um euretwillen, da-
mit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch
etwas sündiget durch meine Verurtheilung.
Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr
nicht leicht einen andern solchen finden, der
ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt
scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben
ist, wie einem grofsen und edlen Rosse, das
aber eben seiner Gröfse wegen sich zur Träg-
heit neigt, und der Anreizung durch den Sporn
bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate
als einen solchen zugelegt zu haben, der ich
auch euch einzeln anzuregen zu überreden und
zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre,
31 überall euch anliegend. Ein anderer solcher
nun wird euch nicht leicht wieder werden ihr
Männer. Wenn ihr also mir folgen wollt, wer-
det ihr meiner schonen. Ihr aber werdet viel-
leicht verdriefslich, wie die Schlummernden
wenn man sie aufwekt, um euch stofsen, und
mich dem Anytos folgend leichtsinnig hinrich-
ten, dann aber das übrige Leben weiter fort
schlafen, wenn euch nicht der Gott wieder
einen Andern zuschikt aus Erbarmen. Dafs
ich aber ein solcher bin, der wohl von dem
Gotte der Stadt mag geschenkt sein, das könnt
ihr hieraus abnehmen. Denn nicht wie etwas
menschliches sieht es aus, dafs ich das meinige
sammt und sonders versäumt habe, und so
viele Jahre schon ertrage dafs meine Angelegen-
heiten zurükstehen, immer aber die eurigen
betreibe an jeden einzeln mich wendend, und
wie ein Vater oder älterer Bruder ihm zuredend,
sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen.

Und wenn ich hievon noch einen Genuſs hätte und um Lohn Andere so ermahnte, so hätte ich noch einen Grund. Nun aber seht ihr ja selbst, daſs meine Ankläger, so schamlos sie mich auch alles Andern beschuldigen, dieses doch nicht erreichen konnten mit ihrer Schamlosigkeit, einen Zeugen aufzustellen, daſs ich jemals einen Lohn mir ausgemacht oder gefodert hätte. Ich aber stelle, meine ich, einen hinreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armuth.

Vielleicht könnte auch dies Jemanden ungereimt dünken, daſs ich um Einzelen zu rathen umhergehe und mir viel zu schaffen mache, öffentlich aber mich nicht erdreiste in eurer Versammlung auftretend dem Staate zu rathen. Hievon nun ist die Ursach, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daſs mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, was auch Melitos in seiner Anklage auf Spott gezogen hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läſst; mir von etwas abredet, was ich thun will, zugeredet aber hat sie mir nie. Das ist es, was sich mir widersezt daſs ich nicht soll Staatsgeschäfte betreiben. Und sehr mit Recht, scheint es mir sich dem zu widersezen. Denn wiſst nur, ihr Athener, wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte Staatsgeschäfte zu betreiben: so wäre ich auch schon längst umgekommen, und hätte weder euch etwas genuzt noch auch mir selbst. Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich sei es nun euch oder einer andern Volksmenge tapfer widersezt, und viel ungerechtes und gesezwi-

driges im Staate zu verhindern sucht: sondern
32 nothwendig muſs, wer in der That für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurükgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches. Tüchtige Beweise will ich euch hievon anführen, nicht Worte, sondern was ihr höher achtet, Thatsachen. Hört also von mir was mir selbst begegnet ist, damit ihr seht, daſs ich auch nicht Einem nachgeben würde gegen das Recht aus Todesfurcht, und zugleich daſs, wenn ich das nicht thäte, ich umkommen müſste. Ich werde euch freilich unangenehme und langweilige Geschichten erzählen, aber doch wahre. Ich nämlich, ihr Athener, habe niemals irgend ein anderes Amt im Staate bekleidet, als nur zu Rathe bin ich gesessen. Und eben hatte unser Stamm der Antiochische den Vortrag, als ihr den Anschlag faſstet die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämmtlich zu verurtheilen, ganz gesezwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersezte, damit ihr nichts gegen die Geseze thun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren mich anzugeben und gefangen zu sezen, und ihr es fordertet und schriet: so glaubte ich doch ich müſste lieber mit dem Recht und dem Gesez die Gefahr bestehen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes. Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte. Nachdem aber die Regierung an einige wenige gekommen, so lieſsen einst die Dreiſsig mich mit noch Vier Anderen auf die Tholos holen, und trugen uns auf den

Salaminier Leon aus Salamin herzubringen um
ihn hinzurichten, wie sie denn dergleichen
vieles Vielen Andern auch auftrugen, um so
viele als irgend möglich in Verschuldungen zu
verstrikken. Auch da nun zeigte ich wiederum
nicht durch Worte, sondern durch die That,
dafs der Tod, wenn euch das nicht zu bäurisch
klingt, mich auch nicht das mindeste küm-
merte, nichts ruchloses aber und nichts unge-
rechtes zu begehn mich mehr als alles küm-
mert. Denn mich konnte jene Regierung, so
gewaltig sie auch war, nicht so einschrekken,
dafs ich etwas unrechtes gethan hätte. Sondern
als wir von der Tholos herunterkamen gingen
die Viere nach Salamin und brachten den Leon;
ich aber ging meines Weges nach Hause. Und
vielleicht hätte ich deshalb sterben gemufst,
wenn nicht jene Regierung kurz darauf wäre
aufgelöset worden. Dies werden euch sehr
Viele bezeugen können. Glaubt ihr wohl, dafs
ich so viele Jahre würde durchgekommen sein,
wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten ver-
waltet, und als ein redlicher Mann sie verwal-
tend überall dem Recht geholfen, und dies wie
es sich gebührt über alles gesezt hätte? Weit
gefehlt, ihr Athener; und eben so wenig irgend
ein anderer Mensch. Ich also werde mein gan-
zes Leben hindurch öffentlich wo ich etwas 33
verrichtet und eben so auch für mich, als ein
solcher erscheinen, dafs ich nie einem jemals
irgend etwas eingeräumt habe wider das Recht,
weder sonst jemand noch auch von diesen
einem, die meine Verläumder meine Schüler
nennen. Eigentlich aber bin ich nie irgend
jemandes Lehrer gewesen; wenn aber Jemand,
wie ich rede und mein Geschäft verrichte, Lust
hat zu hören, Jung oder Alt, das habe ich nie

Jemanden mifsgönnt. Auch nicht etwa nur wenn ich Geld bekomme unterrede ich mich, wenn aber keines, dann nicht; sondern auf gleiche Weise stehe ich dem Armen wie dem Reichen bereit mich zu fragen, und wer da will kann antworten und hören was ich sage. Und ob nun Jemand von diesen besser wird oder nicht, davon bin ich nicht schuldig die Verantwortung zu tragen, da ich Unterweisung hierin weder jemals Jemanden versprochen noch auch ertheilt habe. Wenn aber einer behauptet jemals von mir etwas gelernt oder gehört zu haben insbesondere, was nicht auch alle andere, so wifst, dafs er nicht die Wahrheit redet. Aber weshalb halten sich wohl einige so gern seit langer Zeit zu mir? Das habt ihr gehört, Athener, ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt, dafs sie nämlich diejenigen gern mögen ausforschen hören, welche sich dünken weise zu sein, und es nicht sind. Denn es ist nicht unerfreulich. Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gotte auferlegt zu thun durch Orakel und Träume, und auf jede Weise wie nur je göttliche Schikkung einem Menschen etwas auferlegt hat zu thun.

Dies, ihr Athener, ist eben so wahr als leicht zu erweisen. Denn wenn ich von unsern Jünglingen einige verderbe, andere verderbt habe: so würden doch, wenn einige unter ihnen bei reiferem Alter eingesehen hätten, dafs ich ihnen je in ihrer Jugend zum Bösen gerathen, diese selbst jezt aufstehn um mich zu verklagen und zur Strafe zu ziehen; wollten sie aber selbst nicht, so würden irgend welche von ihren Verwandten, Eltern, Brüder oder andere Angehörige, wenn ich ihren Verwandten irgend böses zugefügt, es mir jezt gedenken. Auf

jeden Fall sind ja viele von ihnen hier zugegen, die ich sehe, zuerst hier Kriton mein Alters und Zunftgenosse, der Vater dieses Kritobulos; dann Lysanias der Sphettier, dieses Aischines Vater; auch Antiphon der Kephesier, des Epigenes Vater. Und andere sind diese, deren Brüder meines Umganges gepflogen, Nikostratos des Theosdotides Sohn, der Bruder des Theodotos, und zwar ist Theodotos todt, der ihn also nicht kann beschwichtiget haben; und Paralos
des Demodokos Sohn, dessen Bruder Theages 34
war; und Adeimantos des Ariston Sohn, der Bruder dieses Platon; und Aiantodoros, dessen Bruder dieser Apollodoros ist. Und noch viele Andere kann ich euch nennen, von denen doch vor allen Dingen Melitos in seiner Rede irgend einen zum Zeugen sollte aufgerufen haben. Hat er es aber damals vergessen; so rufe er noch einen auf, ich gebe es nach, und er sage es wenn er so etwas hat. Allein hievon werdet ihr ganz das Gegentheil finden, ihr Männer, alle willig mir beizustehn, mir dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Melitos und Anytos sagen. Denn die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben mir beizustehen; aber die unverderbten schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen andern Grund hätten diese, mir beizustehen, als den gerechten und billigen, daſs sie wissen Melitos lügt, ich aber rede die Wahrheit.

Wohl, ihr Männer! Was ich zu meiner Vertheidigung zu sagen wüſste, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen. Vielleicht aber wird Mancher unter euch unwillig gegen mich wenn er an sich selbst denkt, wenn er etwa bei Durchfechtung eines vielleicht weit leichteren Kampfes als dieser, die Richter ge-

beten und gefleht hat unter vielen Thränen, und seine Kinder mit sich heraufgebracht um nur möglichst viel Erbarmen zu erregen, und viele andere von seinen Verwandten und Freunden, ich aber von dem allen nichts thun will, und das, da ich, wie es scheinen kann, in der äufsersten Gefahr schwebe. Vielleicht wird Mancher dies bedenkend seine Eitelkeit von mir gekränkt fühlen, und eben hierüber erzürnt im Zorn seine Stimme abgeben. Wenn Jemand unter euch so gesinnt ist, ich glaube es zwar nicht, aber wenn doch: so denke ich meine Rede wird zu billigen sein, wenn ich ihm sage: Auch ich, o Bester, habe so einige Verwandte. Denn auch ich, wie Homeros sagt, nicht der Eiche entstammte ich oder dem Felsen, sondern Menschen. Daher ich denn Verwandte habe, und auch Söhne, ihr Athener, Dreie, einer schon herangewachsen, zweie noch Kinder. Dennoch aber werde ich keinen hieher bringen um euch zu erbitten, dafs ihr günstig abstimmen möget. Warum doch werde ich nichts dergleichen thun? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch dafs ich euch geringschätzte; sondern ob ich etwa besonders furchtlos bin gegen den Tod oder nicht das ist eine andere Sache, aber in Beziehung auf das was rühmlich ist für mich und euch und für die ganze Stadt, dünkt es mich anständig, dafs ich nichts dergleichen thue, zumal in solchem Alter und im Besiz dieses Rufes, sei er nun gegründet oder nicht, angenommen ist doch einmal, dafs Sokrates sich in etwas auszeichnet vor andern
35 Menschen. Wenn nun, die unter euch dafür gelten, sich auszuzeichnen durch Weisheit oder Tapferkeit oder welche andere Tugend es sei, sich so betragen wollten, das wäre schändlich,

wie ich doch öfters gesehen habe, dafs manche die sich etwas dünken, doch wenn sie vor Gericht standen ganz wunderliche Dinge anstellten, meinend was ihnen arges begegnete, wenn sie etwa sterben müfsten, gleich als würden sie unsterblich sein, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche dünkt mich machen der Stadt Schande; so dafs wohl mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie selbst unter sich bei der Wahl der Obrigkeiten und allem was sonst ehrenvoll ist den Vorzug einräumen, betragen sich ja nichts besser als die Weiber. Dergleichen also, ihr Athener, dürfen weder wir thun, die wir dafür gelten auch nur irgend etwas zu sein, noch auch wenn wir es thäten dürft ihr es dulden, sondern eben dies zeigen, dafs ihr weit eher den verurtheilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den der sich ruhig verhält. Abgesehen aber von dem rühmlichen dünkt es mich auch nicht einmal recht den Richter zu bitten, und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern belehren mufs man ihn und überzeugen. Denn nicht dazu ist der Richter gesezt das Recht zu verschenken, sondern es zu beurtheilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern Recht zu sprechen nach den Gesezen. Also dürfen weder wir euch gewöhnen an den Meineid, noch ihr euch gewöhnen lassen, sonst würden wir von keiner Seite fromm handeln. Muthet mir also nicht zu, ihr Athener, dergleichen etwas gegen euch zu thun, was ich weder für anständig halte noch für recht, noch für fromm, zumal ich ja, beim Zeus, eben auch der Gottlosigkeit angeklagt bin von die-

sem Melitos. Denn offenbar wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nöthigte gegen euren Schwur, dann lehrte ich euch, nicht zu glauben daſs es Götter gebe, und recht durch die Vertheidigung klagte ich mich selbst an, daſs ich keine Götter glaubte. Aber weit gefehlt daſs es so wäre! wohl glaube ich an sie, ihr Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und überlasse euch und dem Gotte über mich zu entscheiden, wie es für mich das Beste sein wird und für euch.

NACH DER VERURTHEILUNG.

Daſs ich nicht unwillig bin, ihr Athener, über dieses Ereigniſs, daſs ihr mich verurtheilt habt, dazu trägt noch sonst vieles bei, aber auch nicht unverhofft ist mir das Geschehene
36 geschehen; sondern vielmehr wundere ich mich über die sich ergebende Zahl der beiderseitigen Stimmen. Denn ich glaubte nicht, daſs es nur auf so weniges ankommen würde, sondern auf sehr viel. Nun aber, wie man sieht, wenn nur drei Stimmen anders gefallen wären, so wäre ich entkommen. Dem Melitos zwar bin ich auch izt entkommen, wie mich dünkt; und nicht nur entkommen, sondern es liegt auch jedem vor Augen, daſs wenn nicht Anytos und Lykon aufgetreten wären mich anzuklagen, er tausend Drachmen erlegen müſste, weil er den fünften Theil der Stimmen nicht erlangt hätte. Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Wohl! Was soll ich mir nun dagegen zuerkennen, ihr Athener? Doch gewiſs was ich verdiene! Wie also? was verdiene ich zu erleiden oder zu erlegen, weshalb auch immer

ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten, sondern unbekümmert um das was den Mehresten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand um Kriegswesen und Volksrednerei und sonst um Aemter um Verschwörungen und Partheien die sich in der Stadt hervorgethan, weil ich mich in der That für zu gut hielt, um mich durch Theilnahme an solchen Dingen zu erhalten, mich mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nuz gewesen wäre; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem einzeln die meines Dafürhaltens gröſste Wohlthat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behaupte befleiſsiget, bemüht jeden von euch zu bewegen, daſs er weder für irgend etwas von dem seinigen eher sorge bis er für sich selbst gesorgt habe wie er immer besser und vernünftiger wo möglich werden konnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles Andere sorgen möchte. Was also verdiene ich dafür zu leiden, daſs ich ein solcher bin? Etwas gutes, ihr Athener, wenn ich der Wahrheit gemäſs nach Verdienst mir etwas zuerkennen soll, und zwar etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist also einem unvermögenden Wohlthäter angemessen, welcher der freien Muſse bedarf um euch zu ermahnen? Es giebt nichts, was so angemessen ist, ihr Athener, als daſs ein solcher Mann im Prytaneion gespeiset werde, weit mehr als wenn einer von euch mit dem Rosse oder dem Zwiegespann oder dem Viergespann in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, daſs ihr glükselig scheint, ich aber daſs ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf

ihrer. Soll ich mir also was ich mit Recht verdiene zuerkennen: so erkenne ich mir dieses zu,
57 Speisung im Prytaneion. Vielleicht wird euch nun, daſs ich dieses sage, eben so bedünken als was ich von dem Flehen und der Mitleidserregung sagte, als hartnäkkiger Eigendünkel. Das ist aber nicht so, ihr Athener, sondern so vielmehr. Ich bin überzeugt daſs ich nie jemanden vorsäzlich beleidige. Euch freilich überzeuge ich davon nicht, weil wir gar zu kurze Zeit mit einander geredet haben. Denn ich glaube wohl, wenn ihr ein Gesez hättet, wie man es anderwärts hat, über Leben und Tod nicht an einem Tage zu entscheiden, sondern nach mehreren: so wäret ihr wohl überzeugt worden; nun aber ist es nicht leicht in kurzer Zeit sich von so schweren Verläumdungen zu reinigen. Ueberzeugt also wie ich bin, daſs ich Niemand Unrecht zufüge, werde ich doch wahrlich nicht mir selbst Unrecht thun, und selbst gegen mich reden als ob ich etwas übles verdiente, und mir dergleichen etwas zuerkennen. Was doch befürchtend? doch daſs ich das erleiden müſste, was Melitos mir zuerkennt, und wovon ich nicht zu wissen gestehe, ob es ein Gut oder ein Uebel ist? Anstatt dessen also sollte ich von denen Dingen eines wählen und mir zuerkennen, von welchen ich gar wohl weiſs, daſs sie Uebel sind? Etwa Gefängniſsstrafe? Und wozu sollte ich doch leben im Kerker, unter dem Befehl der jedesmaligen Obrigkeit? Oder Geldstrafe? und gefangen zu sein bis ich sie entrichtet habe? Das wäre aber für mich ganz dasselbe wie das Vorige. Denn ich habe kein Geld, wovon ich sie entrichten könnte. Aber die Verweisung soll ich mir wohl zuerkennen? Die möchtet

ihr mir vielleicht wohl zugestehen. Aber von groſser Lebenslust müſste ich wohl besessen sein, ihr Athener, wenn ich so unvernünftig wäre, daſs ich nicht berechnen könnte, da ihr meine Mitbürger nicht im Stande gewesen seid, meine Lebensweise und meine Reden zu ertragen, sondern sie euch zu beschwerlich und verhaſst geworden sind, so daſs ihr euch nun davon loszumachen sucht, ob also wohl Andere sie leichter ertragen werden? Weit gefehlt, ihr Athener! Ein schönes Leben wäre mir das also, in solchem Alter auszuwandern und immer umhergetrieben eine Stadt mit der andern zu vertauschen. Denn das weiſs ich wohl, wohin ich auch komme, werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten um jener willen thun. Vielleicht aber wird einer sagen: Also still und ruhig, Sokrates, wirst du nicht im Stande sein nach deiner Verweisung zu leben? Das nun ist wohl am allerschwersten Manchem von euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, daſs hieſse dem Gotte ungehorsam sein, und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten: so werdet ihr mir nicht glauben als meinte ich etwas anderes als ich sage. Und wenn ich wiederum sage, daſs ja 38
eben dies das gröſste Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten, und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben wenn

ich es sage. Aber gewifs verhält sich dies so, wie ich es vortrage, ihr Männer, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Auch bin ich nicht gewohnt mich selbst etwas übles werth zu achten. Hätte ich nun Geld, so würde ich mir soviel Geldstrafe zuerkennen als ich entrichten könnte: denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun aber, ich habe eben keins; wenn ihr nicht etwa soviel als ich zu entrichten vermag mir zuerkennen wollt. Ich vermöchte euch aber vielleicht etwa eine Mine zu entrichten. Die will ich mir also zuerkennen. Platon aber hier und Kriton und Kritobulos und Apollodoros reden mir zu mir Dreifsig Minen zuzuerkennen und sie wollten Bürgschaft leisten. Soviel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für dies Geld zuverlässige Bürgen sein.

Nur um einer gar kurzen Zeit willen, ihr Athener, werdet ihr nun den Namen behalten und den Vorwurf von denen, welche die Stadt gern lästern mögen, dafs ihr den Sokrates hingerichtet habt, diesen weisen Mann. Denn behaupten werden die nun freilich dafs ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin, die euch lästern wollen. Hättet ihr nun eine kleine Weile gewartet: so wäre euch ja dies von selbst erfolgt. Denn ihr seht ja mein Alter, dafs es schon weit fortgerükt ist im Leben, und nahe am Tode. Ich sage dies aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben. Und zu eben diesen sage ich auch noch dies. Vielleicht glaubt ihr, Athener, ich unterläge

jezt aus Unvermögen in solchen Reden, durch welche ich euch wohl möchte überredet haben, wenn ich geglaubt hätte alles reden und thun zu dürfen um nur dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Sondern aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten; sondern an Frechheit und Schamlosigkeit, und an dem Willen dergleichen zu euch zu reden, als ihr freilich am liebsten gehört hättet, wenn ich gejammert hätte und gewehklagt, und viel Anderes gethan und geredet meiner unwürdiges, wie ich behaupte, dergleichen ihr freilich gewohnt seid von den Andern zu hören. Allein weder vorher glaubte ich der Gefahr wegen etwas unedles thun zu dürfen, noch auch gereuet es mich jezt mich so vertheidigt zu haben; sondern weit lieber will ich auf diese Art mich vertheidiget haben und sterben als auf jene und leben. Denn weder vor Gericht noch im Kriege ziemt es weder mir noch irgend Jemanden darauf zu sinnen, wie man nur auf jede Art dem
Tode entgehen möge. Auch ist ja das bei Ge- 39
fechten oft sehr offenbar, daſs dem Tode einer wohl entfliehen könnte, würfe er nur die Waffen weg und wendete sich flehend an die Verfolgenden; und viele andere Rettungsmittel giebt es in jeglicher Gefahr um dem Tode zu entgehen, wenn einer nicht scheut Alles zu thun und zu reden. Allein, daſs nur nicht dies gar nicht schwer ist, ihr Athener, dem Tode zu entgehen, aber weit schwerer der Schlechtigkeit; denn sie läuft schneller als der Tod. Auch izt daher bin ich als ein langsamer Greis von dem langsameren gefangen worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind von dem schnelleren der Bosheit. Jezt also gehe ich hin und bin von euch der Strafe des

Todes schuldig erklärt; diese aber sind von der Wahrheit schuldig erklärt der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit. Und sowohl ich beruhige mich bei dem Erkenntniſs, als auch diese.

Dieses nun muſste vielleicht so kommen, und ich glaube, daſs es ganz gut so ist. Was aber nun hierauf folgen wird, gelüstet mich euch zu weissagen, ihr meine Verurtheiler! Denn ich stehe ja auch schon da, wo vorzüglich die Menschen weissagen, wenn sie nämlich im Begriff sind zu sterben. Ich behaupte also, ihr Männer die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen, als die mit welcher ihr mich getödtet habt. Denn izt habt ihr dies gethan in der Meinung nun entlediget zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesezt für euch ablaufen, wie ich behaupte. Mehrere werden sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich nur bisher zurükgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger. Denn wenn ihr meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu thun, daſs euch Niemand schelten soll wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Denn diese Entledigung ist weder recht ausführbar noch ist sie edel. Sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten daſs man möglichst gut sei. Dieses will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt geweissagt haben, und nun von euch scheiden.

Mit denen aber welche für mich gestimmt, möchte ich gern noch reden über dieſs Ereigniſs

welches sich zugetragen, so lange die Gewalt-
haber noch Abhaltung haben, und ich noch
nicht dahin gehen mufs, wo ich sterben soll.
Also, ihr Männer, so lange haltet mir noch
aus. Nichts hindert ja uns vertraulich zu un-
terhalten mit einander so lange es noch ver-
gönnt ist. Denn euch als meinen Freunden will
ich gern das erklären, was mir so eben be- 40
gegnet ist, was es eigentlich bedeutet. Mir ist
nämlich, ihr Richter, denn euch benenne ich
recht, wenn ich euch Richter nenne, etwas
wunderbares vorgekommen. Meine gewohnte
Vorbedeutung nämlich war in der vorigen Zeit
wohl gar sehr häufig, und oft in grofsen Klei-
nigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Be-
griff war etwas nicht auf die rechte Art zu thun.
Jezt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht,
dieses begegnet, was wohl mancher für das
gröfste Uebel halten könnte, und was auch da-
für angesehen wird; dennoch aber hat mir weder
als ich des Morgens von Hause ging das Zeichen
des Gottes widerstanden, noch auch als ich hier
die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo
in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte.
Wiewohl bei andern Reden es mich oft mitten
im Reden aufhielt. Jezt aber hat es mir nir-
gends bei dieser Verhandlung, wenn ich etwas
that, oder sprach nicht im mindesten wider-
standen. Was für eine Ursach nun soll ich mir
hievon denken? Das will ich euch sagen. Es
mag wohl was mir begegnet ist etwas gutes
sein, und unmöglich können wir recht haben,
die wir annehmen der Tod sei ein Uebel. Da-
von ist mir dies ein grofser Beweis. Denn
unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen
nicht widerstanden haben, wenn ich nicht be-
griffen gewesen wäre etwas gutes auszurichten.

Lafst uns aber auch so erwägen, wieviel Ur-
sach wir haben zu hoffen, es sei etwas gutes.
Denn eins von beiden ist das Todtsein, ent-
weder soviel als nichts sein, noch irgend eine
Empfindung von irgend etwas haben wenn man
todt ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist
eine Versezung und Umzug der Seele von hin-
nen an einen andern Ort. Und ist es nun gar
keine Empfindung, sondern wie ein Schlaf, in
welchem der Schlafende auch nicht einmal
einen Traum hat, so wäre der Tod ein wun-
derbarer Gewinn. Denn ich glaube, wenn Je-
mand einer solchen Nacht, in welcher er so
fest geschlafen, dafs er nicht einmal einen Traum
gehabt, alle übrigen Tage und Nächte seines
Lebens gegenüberstellen, und nach reiflicher
Ueberlegung sagen sollte, wieviel er wohl an-
genehmere und bessere Tage und Nächte als jene
Nacht in seinem Leben gelebt hat: so glaube
ich würde nicht nur ein gewöhnlicher Mensch,
sondern der grofse König selbst finden, dafs
diese sehr leicht zu zählen sind gegen die übri-
gen Tage und Nächte. Wenn also der Tod
etwas solches ist, so nenne ich ihn einen Ge-
winn, denn die ganze Zeit scheint ja auch nicht
länger auf diese Art als Eine Nacht. Ist aber
der Tod wiederum wie eine Auswanderung von
hinnen an einen andern Ort, und ist das wahr
was gesagt wird, dafs dort alle Verstorbene
sind, was für ein gröfseres Gut könnte es wohl
geben als dieses, ihr Richter? Denn wenn einer
in der Unterwelt angelangt nun dieser sich so
41 nennenden Richter entlediget dort die wahren
Richter antrifft, von denen auch gesagt wird,
dafs sie dort Recht sprechen, den Minos und
Rhadamanthys und Aiakos und Triptolemos,
und welche Halbgötter sonst gerecht gewesen

sind in ihrem Leben, wäre das wohl eine schlechte Umwanderung? Oder auch mit dem Orpheus umzugehn und Musaios und Hesiodos und Homeros, wie theuer möchtet ihr das wohl erkaufen? Ich wenigstens will gern oftmals sterben, wenn dies wahr ist. Ja mir zumal wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und Aias des Telamon Sohn anträfe, und wer sonst noch unter den Alten eines ungerechten Gerichtes wegen gestorben ist, mit dessen Geschikk das meinige zu vergleichen, das müfste glaube ich gar nicht unerfreulich sein. Ja was das gröfste ist, die dort eben so ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist, und wer es zwar glaubt es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wohl annehmen, den welcher das grofse Heer nach Troja führte auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer nennen, Männer und Frauen; mit welchen dort zu sprechen und umzugehn und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glükseligkeit wäre. Gewifs werden sie einen dort um deswillen doch wohl nicht hinrichten. Denn nicht nur sonst ist man dort glükseliger als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was gesagt wird. Also müfst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und dies Eine richtige im Gemüth halten, dafs es für den guten Mann kein Uebel giebt weder im Leben noch im Tode, noch dafs je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben izt nicht von ohngefähr diesen Ausgang genommen: sondern mir ist deutlich, dafs sterben und aller Mühen entlediget werden schon das beste

für mich war. Daher auch hat weder mich irgendwo das Zeichen gewarnt, noch auch bin ich gegen meine Verurtheiler und gegen meine Ankläger irgend aufgebracht. Obgleich nicht in dieser Absicht sie mich verurtheilt und angeklagt haben, sondern in der Meinung mir übles zuzufügen. Das verdient an ihnen getadelt zu werden. Soviel jedoch bitte ich von ihnen. An meinen Söhnen wenn sie erwachsen sind nehmt eure Rache, ihr Männer, und quält sie eben so wie ich euch gequält habe, wenn euch dünkt dafs sie sich um Reichthum oder um sonst irgend etwas eher bemühen als um die Tugend; und wenn sie sich dünken etwas zu sein, sind aber nichts: so verweiset es ihnen wie ich euch, dafs sie nicht sorgen wofür sie sollten, und sich einbilden etwas zu sein, da sie doch nichts werth sind. Und wenn ihr das thut, werde ich Billiges von euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Jedoch, es ist Zeit dafs wir gehn, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist Allen verborgen aufser nur Gott.

K R I T O N.

Einleitung

Dafs es mit diesem Gespräche dieselbe Bewandnifs zu haben scheine, wie mit der vorstehenden Vertheidigungsrede, ist schon in der Einleitung zu dieser angedeutet worden. Nämlich der Kriton mag wohl auch nicht ein vom Platon eigentlich gebildetes Werk sein; sondern ein wirklich so vorgefallenes Gespräch, welches Platon von dem Mitunterredner des Sokrates so gut es dieser geben konnte überkommen, und selbst schwerlich mehr hinzugethan hat, als die ihm wohlbekannte Sprachweise des Sokrates verschönernd herzustellen, Anfang und Ende zu verzieren, und vielleicht hie und da etwas nothwendiges zu ergänzen. Diese Ansicht beruht ganz auf denselben Gründen, welche bereits bei der Vertheidigung auseinander gesezt worden sind. Denn auch hier fehlt es eben so gänzlich an einem philosophischen Zwek, und wiewohl die unmittelbare Veranlassung zu den wichtigsten Untersuchungen einlud über Recht, Gesez und Vertrag, und die gewifs den Platon zu jeder Zeit beschäftigten: so sind doch hier diese Gegenstände so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt, dafs man wohl sieht, von diesem sind die Unterredner, wenn das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschliefsend erfüllt gewesen; und wenn es eine völlig freie Arbeit des Platon sein sollte, dafs ihr dann ganz vollkommen der Charakter einer Gelegenheitsschrift zu-

kommen müſste. Auch wird ja ganz ausdrüklich darin vom Philosophiren abstrahirt, indem die eigentlichen Grundsäze ohne alle Erörterung nur hingestellt werden als eingestanden, und zwar in Beziehung auf alte, aber keinesweges solche Gespräche die in andern Schriften des Platon zu suchen wären, welches Verfahren in denen Werken des Platon die eine philosophische Bedeutung haben ganz unerhört ist. Was aber sollte wohl die Veranlassung einer solchen Gelegenheitsschrift, wenn wir sie als eigene Arbeit des Platon ansehn, gewesen sein? Denn der Gesinnung nach wird hier nichts dargestellt, was nicht schon in der Vertheidigung enthalten wäre. Will man aber glauben, die Thatsache daſs nämlich die Freunde des Sokrates zu seiner Entweichung wollten behülflich sein, er aber sich nicht helfen lassen, diese habe Platon bekannt machen wollen, alles übrige aber auſser dieser historischen Grundlage sei seine eigne Erfindung: so möchte hievon bei näherer Betrachtung wohl nur die erste Hälfte bestehen können, die lezte aber nicht. Denn auf der einen Seite ist an dieser Thatsache nichts merkwürdiges, als die Art wie sie sich ereignet; indem man schon aus der Vertheidigung den Ausgang vorhersehn konnte, und deshalb auch schon durch sie die Freunde des Sokrates vollkommen gerechtfertiget wären, wenn sie auch nichts dergleichen unternommen hätten. Auf der andern Seite aber ist das Gespräch selbst so beschaffen, wie ein wirklich gehaltenes, welches immer gewissermaſsen dem Zufall unterworfen ist, gar wohl beschaffen sein darf, ein absichtlich und mit Kunst gedichtetes aber keinesweges. Jenes nämlich kann leicht von einem erst angedeuteten Gedanken wieder abspringen; oder auch was auf einmal hätte bestimmt und

nachdrüklich können gesagt werden, nur durch Wiederholung befestigen wollen; dieses hingegen darf weder ohne Gewinn und Fortschreitung zu derselben Stelle zurükkehren, noch auch Erwartungen erregen die es nicht befriedigt. Der Kriton nun ist offenbar auf jene Art gebaut; und wenn gleich die Idee im Ganzen schön und klar ausgeführt ist, so ist doch im Einzelnen der Zusammenhang oft lose geknüpft, unnüz unterbrochen und nachlässig wieder aufgenommen; wie denn überhaupt von den angeführten Mängeln eines wirklich gehaltenen und nur wieder erzählten Gespräches keiner ganz fehlen möchte.

Auf diese Weise also halte ich noch immer für möglich daſs Platon auch dieses Gespräch aufgesezt habe, und denke mir daſs er so nahe dem Tode des Sokrates eben so gewissenhaft mit einer solchen Unterredung könne umgegangen sein als mit seiner Vertheidigungsrede. Erst in einer weiten Entfernung, in der Zeit, in welche nach meiner Ansicht der Phaidon fällt, konnte er auch bei dem, was sich auf den Tod des Sokrates bezieht, von der pünktlichen Treue zu der freieren Behandlung übergehen, und es in ein selbstgebildetes zur philosophischen Darstellung bestimmtes Kunstwerk verweben. Ich wenigstens will noch suchen, mittelst dieser Ansicht, dem Platon das Gespräch zu erhalten, bis etwa eine tüchtigere Kritik als die bisherige es ihm ganz abspricht. Zweierlei vorzüglich bewegt mich hiezu; theils die Sprache, gegen welche auch Hr. Ast nichts sonderliches einwendet, und welche eben so deutlich als die in der Vertheidigung alle Eigenthümlichkeiten aus der ersten Periode der Platonischen Schriften vereinigt. Theils aber auch eben die groſse Strenge, womit der Verfasser sich an den einzelnen Fall hält,

den das Gespräch betrifft, und hier sich jeder Einmischung von Untersuchungen über die ersten Grundsäze enthält, eine Keuschheit welche gewifs nicht kleinen Philosophen wie die übrigen Sokratiker, sondern nur einem so ausgezeichneten Manne möglich war, und durch welche er diese Schrift zugleich ausdrüklich aus der Reihe der übrigen heraushebt. Daher auch der starke Nachdrukk der auf die Aeufserung gelegt wird, dafs denen, welche nicht von gleichen sittlichen Grundsäzen mit einander ausgehn, jede gemeinschaftliche Berathschlagung unmöglich ist, ein Nachdrukk der eher dem Platon, um die Art und das Verfahren des Gespräches zu erklären, zuzuschreiben ist, als dem Sokrates, der dessen gegen seinen Freund Kriton, welcher nur in den Folgerungen von ihm abweichen konnte, schwerlich bedurft hätte.

Auf die Erzählung des Diogenes, dafs Aeschines eigentlich der Unterredner gewesen, und Platon ihm aus Abneigung den Kriton untergeschoben habe, ist wohl wenig Werth zu legen. Indefs ist es leicht möglich, dafs Platon sich hierin eine Abweichung erlaubt, und den Kriton gewählt hat, der durch seine Lage und sein Alter vor unangenehmen Folgen am meisten gesichert war, vielleicht auch bald nach dem Tode des Sokrates gestorben ist. Wenigstens sieht man das Bestreben keinem Athenischen Freunde des Sokrates zu schaden daraus, dafs Platon als Theilhaber an dem Entführungsentwurf nur Ausländer namhaft macht. So dafs der Umstand selbst vielleicht gegründet ist, und nur die Ursache, wer weifs von wem, hinzugefabelt.

K R I T O N.

Sokrates. Kriton.

Sok. Wie bist du schon um diese Zeit 43
gekommen, Kriton? Oder ist es nicht noch früh?

Krit. Noch gar sehr.

Sok. Welche Zeit wohl?

Krit. Die erste Morgendämmerung.

Sok. Da wundere ich mich, daſs der Schlieſser des Gefängnisses dir aufmachen gewollt hat.

Krit. Er ist schon gut bekannt mit mir, Sokrates, weil ich oft hieher komme. Auch hat er wohl eher etwas von mir erhalten.

Sok. Bist du eben erst gekommen oder schon lange?

Krit. Schon ziemlich lange.

Sok. Warum also hast du mich nicht gleich gewekkt, sondern dich so still hingesezt?

Krit. Nein, beim Zeus, Sokrates, wollte ich doch selbst lieber nicht so lange gewacht haben in solcher Betrübniſs. Aber sogar dir habe ich schon lange verwundert zugesehen, wie sanſt du schliefst; und recht wohlbedächtig habe ich dich nicht gewekkt, damit dir die Zeit noch recht sanft hingehe. Denn oft schon

freilich auch sonst im ganzen Leben habe ich dich glüklich gepriesen deiner Gemüthsart wegen, bei weitem aber am meisten bei dem jezigen Unglükk wie leicht und gelassen du es erträgst.

Sok. Es wäre ja auch frevelhaft, o Kriton, mich in solchem Alter unwillig darüber zu geberden, wenn ich endlich sterben muſs.

Krit. Werden doch auch Andere, Sokrates, eben so bejahrte von solchem Unglükk bestrikt; aber ihr Alter schüzt sie nicht davor, sich nicht unwillig zu geberden gegen das eintretende Geschikk.

Sok. Wohl wahr! Aber warum doch bist du so früh gekommen?

Krit. Um dir eine traurige Botschaft zu bringen, Sokrates. Nicht dir, wie ich wohl sehe, aber mir und allen deinen Freunden traurig und schwer, und die ich wie mich dünkt ganz besonders am schwersten ertragen werde.

Sok. Was doch für eine? Ist etwa das Schiff aus Delos zurükgekommen, nach dessen Ankunft ich sterben soll?

Krit. Noch ist es zwar nicht hier, aber ich glaube doch es wird heute kommen, nach dem was Einige von Sunion gekommene berichten, die es dort verlassen haben. Aus dieser Nachricht nun ergiebt sich, daſs es heute kommt, und daſs du also Morgen dein Leben wirst beschlieſsen müssen.

Sok. Also, o Kriton, Glükk auf! Wenn es den Göttern so genehm ist, sei es so. Jedoch
44 glaube ich nicht, daſs es heute kommt.

Krit. Woher vermuthest du das?

Sok. Das will ich dir sagen. Ich soll doch an dem folgenden Tage sterben, nachdem das Schiff gekommen ist.

Krit. So sagen wenigstens die darüber zu gebieten haben.

Sok. Daher glaube ich nun nicht, dafs es an dem jezt anbrechenden Tage kommen wird, sondern erst an dem nächsten. Ich schliefse das aber aus einem Traume, den ich vor einer kleinen Weile in dieser Nacht gesehen habe, und beinahe mag es sich recht gelegen gefügt haben, dafs du mich nicht aufgewekkt hast.

Krit. Und was träumte dir?

Sok. Es kam mir vor, als ob eine schöne wohlgestaltete Frau mit weifsen Kleidern angethan auf mich zukam, mich anrief und mir sagte: O Sokrates, möchtst du am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen.

Krit. Welch ein sonderbarer Traum, o Sokrates!

Sok. Deutlich gewifs, wie mich dünkt, o Kriton!

Krit. Gar sehr, wie es scheint. Aber du wunderlicher Sokrates, auch jezt noch folge mir und rette dich. Denn für mich ist es nicht Ein Unglükk etwa wenn du stirbst: sondern aufserdem, dafs ich eines solchen Freundes beraubt werde, wie ich nie wieder einen finden kann, werden auch Viele glauben, die mich und dich nicht genau kennen, dafs ob ich schon im Stande gewesen wäre dich zu retten, wenn ich einiges Geld aufwenden gewollt, ich es doch verabsäumt hätte. Und was für einen schlechteren Ruf könnte es wohl geben, als dafür angesehen sein, dafs man das Geld höher achte als die Freunde. Denn das werden die Leute nicht glauben, dafs du selbst nicht weggehn gewollt habest, wiewohl wir Alles dazu gethan.

Sok. Aber du guter Kriton, was soll uns doch die Meinung der Leute so sehr kümmern?

Denn die Besseren auf welche es eher lohnt Bedacht zu nehmen werden schon glauben, es sei so gegangen wie es gegangen ist.

Krit. Aber du siehst doch nun, Sokrates, daſs es nöthig ist auch um der Leute Meinung sich zu kümmern. Eben das gegenwärtige zeigt ja genug, daſs die Leute wohl vermögen nicht das kleinste Uebel nur zuzufügen, sondern wohl das gröſste, wenn Jemand bei ihnen verläumdet ist.

Sok. Möchten sie nur, o Kriton, das gröſste Uebel zuzufügen vermögen, damit sie auch das gröſste Gut vermöchten. Das wäre ja vortrefflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen; sondern sie machen nur was sich eben trifft.

Krit. Das mag immer so sein. Dies aber, Sokrates, sage mir, ob du auch nicht etwa um mich besorgt bist, und um die anderen Freunde, daſs nicht wenn du von hier weggingest, die Angeber uns Händel anrichten, weil wir dir heimlich fortgeholfen hätten, und wir dann entweder unser ganzes Vermögen dran geben müſsten, oder doch vieles Geld, und vielleicht noch sonst etwas dazu erleiden. Denn wenn du dergleichen etwas fürchtest, das laſs gut sein. Uns gebührt es ja wohl, über deiner Rettung
45 diese Gefahr auf uns zu nehmen, und wenn es sein müſste, eine noch gröſsere. Also gehorche mir, und thue ja nicht anders.

Sok. Auch darum bin ich besorgt; auch noch um vieles andere.

Krit. Also weder dieses befürchte. Denn zuerst ist es nicht einmal viel Geld, wofür Einige dich retten und von hier wegführen wollen. Und dann, siehst du nicht diese Angeber, wie wohlfeil sie sind, und wie gar nicht viel Geld

für sie nöthig sein würde? Für dich also, glaube ich, würde auch mein Geldvorrath hinreichend sein. Wenn du aber etwa aus Vorsorge für mich nicht leiden wolltest, daſs ich von dem meinigen aufwendete: so sind hier die Fremden bereit es auszulegen. Ja einer hat ausdrüklich hiezu eine hinreichende Summe zur Stelle gebracht, Simmias von Thebaï. Auch Kebes ist bereit und gar viele Andere. So daſs, wie gesagt, weder aus dieser Besorgniſs du es aufgeben darfst dich zu retten, noch auch, was du vor Gericht sagtest, dir hinderlich sein muſs, daſs du nämlich nach deiner Auswanderung von hier nicht wissen würdest, was du anfangen solltest mit dir selbst. Denn an gar vielen Orten auch anderwärts wohin du nur kämest, würde man dich gern sehen; wolltest du aber nach Thessalien gehen, so habe ich dort Gastfreunde, die dich sehr werth achten und dir solche Sicherheit genug gewähren würden, daſs dir Niemand etwas anhaben dürfte in Thessalien. Ferner Sokrates dünkt mich auch nicht einmal recht zu sein, daſs du darauf beharrest dich selbst Preis zu geben, da du dich retten kannst, und selbst betreibst, daſs es so mit dir werde, wie nur deine Feinde es betreiben könnten und betrieben haben, welche dich verderben wollen. Ueberdies dünkst du mich deinen eignen Söhnen untreu zu sein, die du ja auferziehen und ausbilden könntest, nun aber sie verläſst und davon gehst, so daſs es ihnen, was dich anlangt ergehen wird wie es sich trifft. Es wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es Waisen zu ergehen pflegt im Waisenstande. Denn entweder solltest du keine Kinder erzeugt haben, oder auch treulich aushalten bei ihrer Erziehung und Ausbildung. Du aber scheinst nur das Be-

quemste zu erwählen; und solltest doch was ein tüchtiger und tapferer Mann wählen würde nur das wählen, da du ja behauptest dein ganzes Leben hindurch dich der Tugend befleiſsiget zu haben. Wie denn auch ich für dich und für uns deine Freunde mich schäme, daſs es fast das Ansehn hat, als ob diese ganze Geschichte mit dir nur durch eine Unmännlichkeit von unserer Seite so geschehen sei, sowohl die Einlassung der Klage ,daſs du dich vor Gericht gestellt hast, da es dir frei stand dich nicht zu stellen, als auch der ganze Rechtshandel selbst wie er ist geführt worden; und nun gar dieses Ende, recht das lächerliche von der Geschichte, wird uns nur aus Feigheit und Unmännlichkeit entgangen zu sein scheinen, die wir dich nicht gerettet
46 haben noch du dich selbst, da es gar wohl möglich gewesen wäre, und auch ausführbar, wenn wir nur irgend etwas nuz waren. Dies also, o Sokrates, sieh wohl zu, daſs es nicht auſser dem Unglükk auch zur Schande gereiche dir wie uns. Also berathe dich! Oder es ist vielmehr nicht einmal mehr Zeit sich zu berathen, sondern sich berathen zu haben. Und es giebt nur Einen Rath. Denn in der nächsten Nacht muſs dies alles geschehen sein, oder wenn wir zaudern ist es unausführbar und nicht mehr möglich. Also auf alle Weise, Sokrates, gehorche mir, und thue ja nicht anders.

SOK. Deine Sorge um mich, du lieber Kriton, ist viel werth, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte; wo aber nicht, so ist sie je dringender um desto peinlicher. Wir müssen also erwägen ob dies wirklich thunlich ist oder nicht. Denn nicht jezt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daſs ich nichts anderem von mir gehorche, als dem Saze,

der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt. Das aber was ich schon ehedem in meinen Reden festgesezt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dieses Schiksal geworden ist; sondern jene Reden erscheinen mir noch ganz als dieselben, und ich schäze und ehre sie noch eben so wie vorher. Wenn wir also nicht bessere als sie jezt vorzutragen haben: so wisse nur, dafs ich dir nicht nachgeben werde, und wenn auch die Macht der Menge noch mehr als schon geschieht, um uns wie Kinder einzuschrekken, Gefangenschaft und Tod auf uns los liefse und Verlust des Vermögens. Wie können wir also dies recht zu unserer Befriedigung untersuchen? Wenn wir zuerst den Saz aufnehmen wegen der Meinungen von dem du sprichst, ob wohl für jeden Fall gut gesagt war oder nicht, dafs man auf einige Meinungen zwar achten müsse, auf andere aber nicht? Oder ob es zwar ehe ich sterben sollte gut gesagt war, nun aber offenbar geworden ist, dafs es nur obenhin des Redens wegen gesagt, in der That aber nichts war als Scherz und Geschwäz? Ich meines Theils habe Lust, Kriton, dies mit dir gemeinschaftlich zu untersuchen: ob diese Rede mir jezt etwa wunderlicher erscheinen wird, nun es so mit mir steht, oder noch eben so; und dem gemäfs wollen wir sie entweder gehen lassen oder ihr gehorchen. So aber, glaube ich, wurde sonst immer von denen behauptet, die etwas zu sagen meinten, wie ich jezt eben sagte, dafs von den Meinungen, welche die Menschen hegen, man einige zwar sehr hoch achten müsse, Andere aber nicht. Sprich nun, Kriton, bei den Göttern dünkt dich dies nicht gut gesagt zu sein? Denn du bist doch menschlichem Ansehen nach fern davon Morgen sterben zu müssen, und das be-

vorstehende Schiksal könnte dich nicht berük-
47 ken. Erwäge also: scheint dir das nicht gut gesagt dafs man nicht alle Meinungen der Menschen ehren mufs, sondern einige wohl, andere aber nicht? und auch nicht aller Menschen, sondern einiger ihre wohl, Anderer aber nicht? Was meinst du? ist das nicht gut gesagt?

Krit. Gut.

Sok. Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

Krit. Ja.

Sok. Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

Krit. Wie anders?

Sok. Wohlan, wie wurde wiederum hierüber gesprochen? Ein Mann der Leibesübungen treibt und sich dies zum eigentlichen Geschäfte macht, wird der wohl auf Jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, oder nur auf jenes allein, auf des Arztes oder des Turnmeisters?

Krit. Auf jenes allein.

Sok. Also fürchten mufs er auch nur den Tadel, und Freude haben nur an dem Lobe jenes Einen, und nicht der Menge?

Krit. Offenbar.

Sok. Auf die Art also mufs er zu Werke gehn und sich üben und essen und trinken wie dieser Eine es gut findet, der Meister und Sachverständige, vielmehr als wie alle Andere insgesammt.

Krit. So ist es.

Sok. Wohl! Ist er aber diesem Einen unfolgsam, und achtet seine Meinung und sein Lob gering, höher aber das der andern unkundigen Leute; wird ihm dann nichts übles begegnen?

Krit. Wie sollte es ihm nicht?

Sok. Was ist nun wohl dieses Uebel? worauf zielt es, und was trifft es von dem Unfolgsamen?

Krit. Seinen Leib offenbar: denn diesen zerrüttet er.

Sok. Wohl gesprochen. Ist es nun nicht eben so mit allem Andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehn; also auch mit dem gerechten und ungerechten, dem schändlichen und schönen, dem guten und bösen, worüber wir eben jezt berathschlagen, ob wir hierin der Meinung der Mehresten folgen und sie fürchten müssen, oder nur des Einen seiner, wenn es einen Sachverständigen hierin giebt, den man mehr scheuen und fürchten muſs als alle Anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder giebt es dergleichen nichts?

Krit. Ja wohl, denke ich wenigstens, Sokrates.

Sok. Wohlan denn! wenn wir nun das, was durch das Ungesunde zerrüttet, durch das Gesunde aber gebessert wird, indem wir nicht der Sachkundigen Meinung gehorchen, zerrüttet haben, lohnt es wohl noch zu leben nach dessen Zerrüttung? Dies ist aber doch der Leib? oder nicht?

Krit. Ja.

Sok. Lohnt es nun wohl zu leben mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe?

Krit. Keinesweges.

Sok. Allein wenn jenes zerrüttet ist, soll es doch noch lohnen zu leben, was eben durch Unrechthandeln beschädiget wird durch Rechthandeln aber gewinnt? Oder halten wir das etwa

für schlechter als den Leib, was es auch sei von dem unsrigen, worauf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich beziehen?

Krit. Keinesweges.

48 Sok. Sondern für edler?

Krit. Bei weitem.

Sok. Also keinesweges, o Bester, haben wir das so sehr zu bedenken, was die Leute sagen werden von uns, sondern was der Eine, der sich auf gerechtes und ungerechtes versteht, und die Wahrheit selbst. So daſs du schon hierin die Sache nicht richtig einleitest, wenn du vorträgst, wir müſsten auf die Meinung der Leute vom Gerechten, Schönen und Guten und dem Gegentheil Bedacht nehmen Aber doch, könnte wohl jemand sagen, haben die Leute es ja in ihrer Gewalt uns zu tödten.

Krit. Offenbar freilich auch dieses; und so könnte es leicht Jemand sagen, o Sokrates.

Sok. Ganz wahr. Allein, du Wunderlicher, nicht nur dieser Saz selbst, den wir durchgenommen, erscheint mir wenigstens noch immer eben so wie vorher; sondern betrachte nun auch diesen, ob er uns noch fest steht oder nicht, daſs man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muſs, sondern das gut leben.

Krit. Freilich besteht der.

Sok. Und daſs das gute mit dem gerecht und sittlich leben einerlei ist, besteht der oder besteht er nicht?

Krit. Er besteht.

Sok. Also von dem Eingestandenen aus müssen wir dieses erwägen, ob es gerecht ist daſs ich versuche von hier fortzugehen ohne daſs die Athener mich fortlassen, oder nicht gerecht. Und wenn es sich als gerecht zeigt, wollen wir es versuchen: wo nicht, es unter-

lassen. Die du aber vorbringst, o Kriton, die Ueberlegungen wegen Verlust des Geldes und des Ruſs und Erziehung der Kinder, daſs das nur nicht recht eigentlich Betrachtungen dieser Leute sind, die leichtsinnig tödten und eben so auch hernach gern wieder lebendig machten wenn sie könnten, alles ohne Vernunft; und daſs nur nicht im Gegentheil für uns, da ja unsere Rede es so festsezt, gar nichts anderes zu überlegen ist, als wie wir eben sagten, ob wir gerecht handeln werden, wenn wir denen, welche mich von hier fortbringen wollen, Geld zahlen und Dank dazu, und wenn wir selbst, die ihr mich fortbringt, und ich mich forbringen lasse, oder ob wir nicht in Wahrheit unrecht handeln werden indem wir dies alles thun! Und wenn sich zeigt, wir können dies nur ungerechterweise ausführen, daſs wir dann nur nicht jenes, ob wir sterben müssen, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte, oder was sonst erleiden, gar nicht in Anschlag bringen dürfen gegen das Unrecht leiden.

Krit. Schön dünkt mich das gesagt, Sokrates. Sieh aber, was wir thun wollen.

Sok. Gemeinschaftlich, du Guter, wollen wir das überlegen; und hast du etwas einzureden, wenn ich rede, so rede ein, und ich will dir folgen. Wo aber nicht, so höre auf mir immer dieselbe Rede zu wiederholen, ich solle wider der Athener Willen von hier fortgehn. Denn es ist mir ja wohl viel werth wenn du mich überredest dieses zu thun, nur nicht wider meinen Willen. Betrachte also den Anfang der Untersuchung ob er dir geneigt, und suche das Gefragte zu beantworten nach deiner 49
besten Meinung.

Krit. Das will ich versuchen.

Sok. Sagen wir, man müsse auf gar keine Weise vorsäzlich unrecht thun? oder auf einige zwar nur auf andere nicht? oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir oft ehedem übereingekommen sind, und auch jezt eben gesagt worden? oder sind uns alle jene Behauptungen von ehedem seit diesen wenigen Tagen verschüttet? Und so lange, o Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, dafs wir im ernsthaftesten Gespräch mit einander, doch nichts besser waren als die Kinder? Oder verhält es sich ja auf alle Weise so, wie wir damals sagten, die Leute mögen es nun annehmen oder nicht, und es mag uns nun deshalb noch härter ergehen als izt, oder auch besser, das Unrechtthun ist doch dem der es thut schädlich und schändlich auf alle Weise? Wollen wir dies sagen oder nicht?

Krit. Das wollen wir.

Sok. Auf keine Weise also soll man unrecht thun?

Krit. Nein freilich.

Sok. Also auch nicht der, dem unrecht geschehen ist, darf wieder unrecht thun, wie die meisten glauben, wenn man doch auf keine Weise unrecht thun darf?

Krit. Es scheint nicht.

Sok. Und wie doch? darf man mifshandeln, oder nicht?

Krit. Man darf es wohl nicht, Sokrates.

Sok. Aber wie, wieder mifshandeln, nachdem man schlecht behandelt worden, ist das wie die meisten sagen, gerecht oder nicht?

Krit. Auf keine Weise.

Sok. Denn Jemanden schlecht behandeln ist nicht unterschieden vom unrecht thun.

Krit. Wahr gesprochen.

Sok. Also weder wiederbeleidigen darf man, noch irgend einen Menschen mifshandeln, und wenn man auch was es immer sei von ihm erleidet. Und siehe wohl zu, Kriton, wenn du dies eingestehest, dafs du es nicht gegen deine Meinung eingestehest. Denn ich weifs wohl, dafs nur Wenige dieses glauben und glauben werden. Welche also dies annehmen, und welche nicht, für die giebt es keine gemeinschaftliche Berathschlagung; sondern sie müssen nothwendig einander gering achten, wenn Einer des Andern Entschliefsungen sieht. Ueberlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst, und dies auch annimmst, und wir hievon unsere Berathung anfangen wollen, dafs niemals weder beleidigen noch wiederbeleidigen recht ist, noch auch wenn einem übles geschieht sich dadurch helfen, dafs man wieder übles zufügt; oder ob du abstehst und du keinen Theil haben willst an diesem Anfang. Ich meines Theils habe schon immer dieses angenommen und auch jezt noch. Du aber, nimmst du irgend etwas anderes an, so sprich und trage es vor; bleibst du aber bei dem ehemaligen, so höre nun das Weitere.

Krit. Allerdings bleibe ich dabei, und nehme es mit dir an. Also sage.

Sok. Ich sage also hierauf weiter, oder vielmehr ich frage, ob, was Jemand Jemanden billiges versprochen hat, er auch leisten müsse, oder ob er betrügen dürfe?

Krit. Leisten mufs er es.

Sok. Von hier aus nun schaue um. Wenn wir ohne die Stadt zu überreden von hier weggehn, ob wir dann Jemanden schlecht behandeln, und zwar die, welchen es am wenigsten geschehen sollte, oder ob nicht? und ob wir 50

an dem halten, was wir billiges versprochen haben, oder ob nicht?

KRIT. Darauf weiſs ich nicht zu antworten, Sokrates, was du fragest: denn ich verstehe es nicht.

SOK. Erwäge es denn so. Wenn indem wir von hier davon laufen wollten, oder wie man dies sonst nennen soll, die Geseze kämen und das gemeine Wesen dieser Stadt, und uns in den Weg tretend fragten: Sage nur, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Ist es nicht so, daſs du durch diese That welche du unternimmst, uns den Gesezen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich, daſs jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerathe, in welchem die abgethanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelmännern können ungültig gemacht und umgestoſsen werden? Was sollen wir hierauf und auf mehr dergleichen sagen, Kriton? Denn noch gar vieles könnte einer, und zumal ein Redner vorbringen zum Besten dieses gefährdeten Gesezes, welches befiehlt daſs die geschlichteten Rechtssachen sollen gültig bleiben. Oder sollen wir zu ihnen sagen: ja die Stadt hat uns unrecht gethan und die Klage nicht recht gerichtet? Dies, oder was wollen wir sagen?

KRIT. Dies beim Zeus.

SOK. Wie nun? wenn die Geseze sagten: O Sokrates, war denn auch das unser Abkommen, oder vielmehr du wollest dich dabei beruhigen, wie die Stadt die Rechtssachen schlichtet? wenn wir uns nun über ihre Rede wunderten, würden sie vielleicht sagen: Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist in Fragen

und Antworten zu reden. Denn sprich, welche
Beschwerden hast du gegen uns und die Stadt,
daſs du suchst uns zu Grunde zu richten? Sind
wir es nicht zuerst, die dich zur Welt gebracht
haben; und durch welche dein Vater deine Mut-
ter bekommen und dich gezeugt hat? Erkläre
also, tadelst du etwas an denen unter uns Ge-
sezen, die sich auf die Ehe beziehen, was nicht
gut wäre? Nichts tadle ich, würde ich dann
sagen. Aber an den Gesezen über des Geborenen
Auferziehung und Unterricht, nach denen auch
du bist unterrichtet worden? Ist es etwa nicht
gut, was die unter uns hierüber gesezt sind ge-
bieten, indem sie deinem Vater auflegten dich
in den Geistesübungen und Leibeskünsten zu
unterrichten? Sehr gut, würde ich sagen. Wohl.
Nachdem du nun geboren, auferzogen und un-
terrichtet worden, kannst du zuerst wohl läug-
nen, daſs du nicht unser warst als Abkömmling
und Knecht, du und deine Vorfahren? Und
wenn sich dies so verhält, glaubst du, daſs du
gleiches Recht hast mit uns, und daſs, was im-
mer wir uns beigehen lassen dir anzuthun, auch
du das Recht habest uns wieder zu thun? Oder
hattest du gegen deinen Vater zwar nicht gleiches
Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du einen
gehabt hättest, so daſs du, was dir geschähe,
ihm wieder anthun dürfest, noch auch wenn er
dich verunglimpfte widersprechen, noch wenn
er dich schlug wiederschlagen und mehreres der-
gleichen: gegen das Vaterland aber und gegen 51
die Geseze soll es dir erlaubt sein, so daſs wenn
wir darauf ausgingen dich zu Grunde zu richten,
indem wir es für gerecht hielten, auch du wieder
auf unsern der Geseze und des Vaterlandes Unter-
gang so viel an dir ist ausgehen und dann sagen
dürftest, du handeltest hierin recht, du der sich

in Wahrheit der Tugend befleifsigt? Oder bist du so weise, dafs du nicht weifst, wie viel höher als Vater und Mutter und alle andere Vorfahren das Vaterland geachtet ist, und wieviel ehrwürdiger und heiliger bei den Göttern und bei allen Menschen, welche Vernunft haben? und wie man ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen mufs als einen Vater, und entweder es überzeugen oder thun was es befiehlt, und was es zu leiden auflegt ganz ruhig leiden, wenn es auch wäre dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schikt, wo du verwundet und getödtet werden kannst, du dies doch alles thun must und es so allein recht ist? und dafs du nicht weichen und nicht weggehn und nicht deine Stelle verlassen mufst, sondern im Kriege und vor Gericht und überall thun was der Staat gebietet und das Vaterland, oder es überzeugen was eigentlich Recht sei? Gewalt aber nicht ohne Frevel gebraucht werden kann gegen Vater oder Mutter und noch viel weniger als gegen sie gegen das Vaterland? Was sollen wir hierauf sagen, o Kriton? Dafs es wahr ist, was die Geseze sagen oder nicht?

Krit. Mich dünkt, ja.

Sok. Ueberlege also, o Sokrates, würden die Geseze vielleicht weiter sagen, wenn wir hievon mehr gesprochen haben, dafs du alsdann nicht mit Recht uns das anthun willst, was du jezt willst. Denn wir, die wir dich zur Welt gebracht, auferzogen, unterrichtet und alles Gute was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgetheilt haben, wir verkünden dennoch, indem wir Freiheit gestatten jedem Athener der es nur will, dafs wenn Jemand Bürger geworden ist, und den Zustand

der Stadt und uns, die Geseze, kennen gelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das seinige nehmen und fortgehn dürfe, wohin er nur will. Und keins von uns Gesezen steht im
Wege oder verbietet, wenn Jemand von euch 52
dem wir und die Stadt nicht gefallen, in eine Pflanzstadt ziehen will oder auch anderswohin sich begeben und sich als Schuzverwandter ansiedeln wo er nur will mit Beibehaltung alles des Seinigen. Wer von euch aber geblieben ist nachdem er gesehen wie wir die Rechtssachen schlichten und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann, dafs er uns durch die That angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, wolle er thun. Und wer nicht gehorcht, sagen wir, der thue dreifach Unrecht, weil er uns als seinen Erzeugern nicht gehorcht, und nicht als seinen Erziehern, und weil er, ohnerachtet er uns angelobt, er wolle gewifs gehorchen, doch weder gehorcht noch uns überzeugt wo wir etwas nicht recht thun; und da wir ihm doch vortragen und nicht auf rauhe Art gebieten was wir anordnen, sondern freistellen eins von beiden entweder uns zu überzeugen oder zu folgen, er doch hievon keines thut. Und diese Verschuldungen nun, behaupten wir, werden auch auf dir, Sokrates, haften, wenn du ausführst was du im Sinne hast, und zwar auf dir nicht am wenigsten unter den andern Athenern, sondern wohl ganz vorzüglich. Wenn ich nun fragte: Weshalb denn das? so würden sie mich wohl ganz recht angreifen, wenn sie sprächen, dafs ich ganz vorzüglich vor andern Athenern ihnen das Versprechen geleistet hätte. Denn würden sie sagen, hievon haben wir grofse Beweise, dafs wir sowohl als die Stadt dir wohlgefallen haben. Sonst würdest

du ja wohl nicht so vorzüglich vor allen Athenern immer einheimisch darin geblieben sein, wenn sie dir nicht vorzüglich gefiele. Denn weder bist du je zur Schau der grofsen Feste aus der Stadt herausgegangen, aufser einmal auf den Isthmos, noch sonst irgend wohin anders als nur mit dem Heere ziehend, oder hast sonst eine Reise gemacht, wie andere Menschen, noch auch hat dich jemals Lust angewandelt andere Städte und andere Geseze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt; so sehr zogst du uns vor, und gelobtest uns gemäfs dein Bürgerleben zu führen, hast auch überdies Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja auch noch währendes Rechtshandels konntest du dir ja die Verweisung zuerkannt haben, wenn du gewollt hättest, und so, was du jezt gegen den Willen der Stadt unternimmst, damals mit ihrem Willen thun. Du aber thatest damals zwar gar schön, als wärest du gar nicht unwillig wenn du sterben müfstest, sondern wähltest wie du sagtest lieber als die Verweisung den Tod: nun hingegen schämst du dich weder vor jenen deinen Reden, noch scheust du uns die Geseze, sondern versuchst uns zu zerstören und handelst, wie nur der schlechteste Knecht handeln könnte, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Versprechungen, nach denen du uns versprochen hast als Bürger zu leben. Zuerst also beantworte uns nur dieses, ob wir die Wahrheit reden indem wir behaupten du habest nach unserer Anordnung dein Bürgerleben zu führen uns durch die That versprochen nicht blofs durch Worte, oder nicht die Wahrheit? Was sollen wir hierauf sagen, Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

KRIT. Wir müssen wohl, Sokrates.

Sok. Ist es also nicht so, würden sie sagen, daſs du deine Verträge mit uns und deine Versprechungen übertrittst? die du doch nicht gezwungen abgelegt hast noch überlistest noch in der Nothwendigkeit etwa dich in kurzer Zeit zu berathen, sondern Siebzig Jahre lang, während deren du hättest fortgehn können wenn wir dir nicht gefielen und du die Bedingungen nicht für billig hieltest. Du aber hast weder Lakedaimon vorgezogen noch Krete die du doch immer rühmst als wohlgeordnete Staaten, noch irgend einen andern von den hellenischen Staaten oder von den unhellenischen, sondern weniger hast
du dich von hier entfernt, als die Lahmen, 53
Blinden und andere Verstümmelte. So vorzüglich vor allen Athenern hat dir die Stadt gefallen, und wir die Geseze also auch. Denn wem würde eine Stadt wohl gefallen ohne die Geseze! Und nun also willst du doch dem Versprochenen nicht treu bleiben? Wohl, wenn du uns folgst, o Sokrates, und wirst dich nicht lächerlich machen durch deinen Auszug aus der Stadt. Denn erwäge nur, wenn du es übertrittst und etwas davon verlezest, was du gutes dir selbst bereiten wirst und deinen Freunden. Denn daſs deine Freunde ja freilich in Gefahr gerathen werden auch selbst flüchtig zu werden und sich der Stadt entsagen zu müssen, oder ihr Vermögen einzubüſsen, das ist wohl offenbar. Du selbst aber, wenn du zuerst in eine der nächstgelegenen Städte gehest, sei es nach Theben oder nach Megara, denn wohleingerichtet sind beide: so kommst du als ein Feind ihrer Verfassung; und wer nur seiner eignen Stadt zugethan ist, wird dich scheel ansehn als einen Verderber der Geseze, und so wirst du nur das Ansehn deiner Richter befestigen,

dafs sie dafür gelten werden in deiner Sache recht gerichtet zu haben: denn wer der Geseze Verderber ist, mufs wohl gar sehr dafür gehalten werden, auch der jüngeren und noch unvernünftigen Menschen Verderber zu sein. Willst du also etwa die wohleingerichtetsten Staaten und die ehrenwerthesten Menschen meiden? und wenn du dieses thust wird es dir etwa noch lohnen zu leben? Oder willst du dich zu ihnen halten und unverschämt genug sein was doch für Reden vorzubringen o Sokrates? oder dieselben wie hier, dafs über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Geseze? und glaubst nicht des Sokrates Sache werde dann ganz unanständig erscheinen? Wohl mufs man das glauben! Aber aus diesen Gegenden wirst du dich wohl fortmachen, und dich nach Thessalien begeben zu den Gastfreunden des Kriton! Denn dort sind ja Unordnung und Ungebundenheit am gröfsten, und die möchten dir wohl mit Vergnügen zuhören, wie lächerlich du aus dem Gefängnifs entlaufen bist in irgend ein Stükk Zeug eingehüllt, oder mit einem gemeinen Kittel umgethan, oder wie sich sonst die Entfliehenden zu verkleiden pflegen, und nachdem du dich ganz unkenntlich gemacht. Dafs du aber als ein alter Mann, dem wahrscheinlich nur noch wenig Lebenszeit übrig ist, dich nicht gescheut hast, mit solcher Gier nach dem Leben zu gelüsten mit Uebertretung jedes heiligsten Gesezes, wird das Niemand sagen? Vielleicht nicht, wenn du Niemanden beleidigst: wenn aber, o Sokrates, dann wirst du auch viel deiner unwürdiges hören müssen. Kriechend also vor allen Menschen wirst du leben; und was denn thun als schmausen in

Thessalien? so dafs du wie zum Gastgebot
wirst hingereist scheinen nach Thessalien! Und
jene Reden von der Gerechtigkeit und von den
übrigen Tugenden, wo werden uns die blei- 54
ben? Doch deiner Kinder wegen willst du
leben, um sie selbst aufzuziehen und zu un-
terrichten! Wie also? Nach Thessalien willst
du sie mitnehmen und dort aufziehn und un-
terrichten? und sie zu Fremdlingen machen,
damit sie dir auch das noch zu verdanken
haben? Oder das wohl nicht; aber hier soll-
ten sie, wenn du nur lebst, besser aufgezogen
und unterrichtet werden, obgleich du nicht bei
ihnen bist? Deine Freunde nämlich werden
sich ihrer annehmen. Ob nun wohl wenn du
nach Thessalien wanderst, sie sich ihrer anneh-
men werden, wenn du aber in die Unterwelt
wanderst, dann nicht? Wenn sie anders etwas
werth sind, die deine Freunde zu sein behaup-
ten, so mufs man es ja wohl glauben. Also
Sokrates gehorche uns, deinen Erziehern, und
achte weder die Kinder noch das Leben noch
irgend etwas anderes höher als das Recht, da-
mit wenn du in die Unterwelt kommst du dies
alles zu deiner Vertheidigung anführen kannst
den dortigen Herrschern. Denn es zeigt sich
ja weder hier für dich besser oder gerechter
oder frömmer dies wirklich auszuführen oder
für irgend einen der Deinigen, noch auch wird
es, wenn du dort ankommst, besser für dich
sein. Sondern wenn du jezt hingehst, so gehst
du hin als einer der Unrecht erlitten hat, nicht
zwar von uns Gesezen, sondern von Men-
schen. Entfliehst du aber so schmählich Un-
recht und Böses mit gleichem vergeltend, deine
eignen Versprechungen und Verträge mit uns
verlezend, und allen denen übles zufügend

denen du es am wenigsten solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen so lange du lebst; sondern auch unsere Brüder, die Geseze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie wissen, daſs du auch uns zu Grunde zu richten versuchst hast, so viel an dir war. Also, daſs ja nicht Kriton mehr dich überrede, zu thun was er sagt, als wir.

Dies lieber Freund Kriton glaube ich zu hören, wie die welche das Ohrenklingen haben die Flöte zu hören glauben. Denn auch in mir klingt so der Ton dieser Reden, und macht daſs ich andere nicht hören kann. Also wisse nur, was meine jezige Ueberzeugung betrifft, daſs wenn du etwas hiegegen sagst, du es vergeblich reden wirst. Dennoch aber, wenn du glaubst etwas damit auszurichten, so sprich.

Krit. Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

Sok. Wohl denn, Kriton! so laſs uns auf diese Art handeln, da uns hierhin der Gott leitet.

ION.

Einleitung.

Zweierlei beweiset Sokrates dem Ephesischen Rhapsoden: Zuerst dafs wenn sein Geschäft des Auslegens und Beurtheilens Wissenschaft wäre oder Kunst, es sich nicht über Einen Dichter erstrekken müsse, sondern über alle, weil die Gegenstände bei allen dieselben wären, und die ganze Dichtkunst nur eine. Zweitens, es stehe aber überhaupt dem Rhapsoden nicht zu, den Dichter zu beurtheilen, sondern dies könne nur in Beziehung auf jede einzelne Stelle derjenige, der mit dem jedesmal dargestellten Gegenstande als Künstler und Sachverständiger bekannt wäre. Dafs nun einen Rhapsoden auf solche Art zu Schanden zu machen nicht könne Platons Endzwekk gewesen sein, wird wohl Jedem einleuchten. Denn wer auch diesen in einem zu beschränkten Sinne immer nur auf das Leben und dessen Verbesserung gerichtet findet, dem kann doch nicht entgehen, dafs jene Rhapsoden, eine ziemlich untergeordnete und gröfstentheils nur an die niedrigern Abtheilungen des Volkes sich wendende Art von Künstlern, keinen solchen Einflufs auf die Sitten und die Bildung der edleren Jugend genossen, dafs Platon sie zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und zum Ziele seiner Ironie sollte gemacht haben. Ja selbst als ein ächt sokratisches Gespräch an-

gesehen, müſste man doch nach einem anderweitigen Zwekke umschauen, warum Sokrates mit einem solchen Menschen sich so weit eingelassen. Sehr leicht geräth daher gewiſs Jeder durch die genaue Art, wie vom Rhapsoden immer auf den Dichter zurükgegangen wird, und durch manche sehr bestimmte Rükerinnerungen an den Phaidros auf den Gedanken, den Rhapsoden nur als die Schale, als den eigentlichen Kern des Gespräches aber dasjenige anzusehn, was hier von der Dichtkunst gesagt wird. Am lautesten spricht sich auch hier der Gedanke aus von der Eingebung im Gegensaze gegen die Kunst. Allein nicht nur wird diese Behauptung so geradezu vorgetragen, daſs man sie schon um deswillen kaum für den Endzwekk des Gesprächs halten möchte; sondern sie kehrt auch fast mit denselben Worten zurük, wie wir sie im Phaidros vernommen, weder tiefer begründet, da aus denselben Vordersäzen auch geschlossen werden könnte, die Dichtkunst sei nur ein kunstloses Handwerk; noch auch bestimmter vorgetragen, so daſs etwa erörtert würde, warum doch in jenem Gespräch den Tragikern beiläufig Kunst war zugesprochen worden, und auf diese Art beide Begriffe, der der Kunst und der der göttlichen Eingebung mit einander vereiniget. Da nun nichts dergleichen hier zu finden ist, wie sollte ein eignes Gespräch geschrieben worden sein, um eine bloſse Wiederholung des schon Gesagten mit ein Paar neuen Beispielen auszustatten? Dagegen zeigt sich bei genauerer Betrachtung, daſs in dem, was jene beiden bereits erwähnten Hauptsäze von der Dichtkunst aussagen, ein Widerspruch statt findet. Zuerst nämlich wird vorausgesezt die Dichtkunst sei Eine; dann wird der Grundsaz aufgestellt jede

Kunst sei Eine durch ihren Gegenstand, und zulezt wird angedeutet, die Dichtkunst habe viele von einander verschiedene Gegenstände, wonach sie dann allerdings nicht Eine sein würde. Dies ist im Ganzen so sehr die Platonische Art, von einer Behauptung auf ihr Gegentheil hinüber zu leiten, daſs wer die Abstufung bemerkt hat, sich gewiſs sogleich nach näheren Andeutungen über das Wesen der Dichtkunst, durch welche allein dieser Widerspruch kann gelöst werden, als nach dem wahren Gegenstand und Zwekk des Gespräches umsieht. Nun liegen freilich hier für den genau nachsuchenden folgende etwa, daſs der dargestellte Gegenstand gar nicht in dem Sinne Gegenstand des Dichters ist, wie dessen der diesen Gegenstand zu einem Zwekke kunstmäſsig behandelt, sondern die Einheit der Dichtkunst in etwas Anderem müsse gesucht werden; und daſs das Werk des Dichters eine in den Gemüthern hervorzubringende Bewegung ist. Allein theils mangelt es an jeder Anweisung diese Andeutungen weiter zu verfolgen mehr als billig; theils sind auch sie und was daraus für die Absonderung und Eintheilung der Künste überhaupt gefolgert werden könnte im Phaidros schon eben so deutlich ausgesprochen und gewiſs besser und dialektischer begründet, so daſs das Gespräch nichts weiter für sie thut, als sie apagogisch, was immer nur ein unbedeutender Gewinn bleibt, zu erörtern. Daher man auch hiebei fragen muſs, was der Ion nach dem Phaidros solle, und doch Niemand der die ähnlichen Stellen in beiden vergleicht auf den Gedanken kommen kann, die Ordnung umkehren zu wollen. Denn wo man auch vergleicht gewinnt die Sache überall das Ansehn, daſs der Ion wohl den Phaidros der Phaidros aber nicht den Ion vor

Augen gehabt hat. Hiezu kommt noch, dafs dasjenige was den Leser darauf führen könnte, sich jede Andeutungen als Hauptzwekk zu denken zu sehr in Schatten gestellt wird. Denn die Kunst wird fast überall nur aus dem Gesichtspunkte angesehn, dafs sie Erkenntnifs des Gegenstandes voraussezt, wodurch sie sich vom kunstlosen Gewerbe unterscheidet, nicht aber aus dem, dafs sie vermöge jener Erkenntnifs sucht ein Werk hervorzubringen, wodurch sie sich eben von der reinen Wissenschaft absondert. Nur beiläufig ist hievon die Rede, und nirgends von einem Winke der Art begleitet, welche im Protagoras und seiner Familie, auch schon im Lysis, den Weg so deutlich bezeichneten. Und dies kann weder auf Rechnung der Einkleidung geschrieben werden, da das Gespräch dem Rhapsoden ebenfalls dasselbe Werk ausdrüklich beilegt wie dem Dichter, noch auch trägt diese Verwechselung der Einheiten des Gegenstandes und des Werkes so sehr das Gepräge des Absichtlichen, dafs eben dieses schon ein hinreichender Fingerzeig wäre. Und da nun auch der Schlufs wiederum blofs bei dem Rhapsoden stehen bleibt, ohne irgend einen Wink über jene wahre Absicht zu enthalten: so wird man durch die unklare und mangelhafte Ausführung fast genöthiget, auch den einzigen noch haltbaren Gedanken wieder zu verwerfen.

Eben solche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn man einzelne Stellen in Absicht auf Inhalt und Anordnung sowohl als auch auf Darstellung und Sprache näher betrachtet und vergleicht. Manches Einzelne nämlich ist so im eigenthümlichen Geiste und in der ächtesten Weise des Platon, dafs man ihn daran allein sicher zu erkennen glaubt; und dann wiederum zeigen sich

bald Schwächen, wie man sie ihm kaum in der ersten Zeit zutrauen darf, bald verfehlte Aehnlichkeiten mit anderen Stellen, welche ganz das Ansehn tragen von verunglükten Nachahmungen. Die Anmerkungen werden dies genauer nachweisen, da dergleichen nur an der bestimmten Stelle anschaulich gemacht und beurtheilt werden kann.

Indem nun so das Urtheil des Betrachtenden von einer Seite zur andern gezogen wird, und die Wage unsicher schwankt ohne einen entscheidenden Ausschlag zu geben, bilden sich von selbst zwei verschiedene Vorstellungsarten, zwischen welchen nicht ganz leicht sein möchte eine Entscheidung zu fassen oder festzuhalten. Entweder nämlich hat den Ion ein Schüler des Platon abgefaſst vielleicht nach einem flüchtigen Entwurf des Meisters, worin einzelne Stellen stärker angedeutet waren, wenigstens nach Andeutungen und Aeuſserungen desselben; woraus sich denn sowohl die unklare Anordnung des Ganzen als die ungleiche Beschaffenheit des Einzelnen befriedigend erklärt. Oder dies Gespräch rührt zwar vom Platon selbst her, aber nur als ein obenhin gearbeiteter Aufsaz, der schwerlich die Züchtigung der lezten Hand erfahren hat. Gewiſs kann es sich nur aus den frühesten Zeiten unmittelbar nach dem Phaidros herschreiben, und nur als der erste Versuch angesehen werden von jener nach diesem anfangenden Behandlung des Dialogs, in welcher auch die Entwikkelung des Einzelnen der Zusammensezung des Ganzen ähnlich ist. Ob aber in diesem Falle der Ion etwan ein Vorspiel sein sollte zu einem gröſseren unausgeführt gebliebenen Werk über die Natur der Dichtkunst, oder ob Platon nichts anders damit beabsichtiget als scherzhafte pole-

mische Ausführung einzelner Aeuſserungen des Phaidros, dies weiter bestimmen zu wollen möchte bey der Unsicherheit der Sache gewagt sein. Eher möchte man behaupten können, daſs Ausführung und Bekanntmachung, um nicht an eine unwillkührliche zu denken, wie Zenon im Parmenides darüber klagt, durch irgend einen äuſseren Reiz sei übereilt worden. Dieser möchte, da von äuſseren Beziehungen keine Spur aufzuzeigen ist, am ehesten wohl jene artige aber auch als Liebling etwas verzogene und gemiſsbrauchte Vergleichung mit dem magnetischen Steine gewesen sein, der zu Liebe, um sie bald und glänzend anzubringen, Platon damals dies kleine Uebungsstük theils eilfertiger als sonst wohl geschehen seyn würde, ohne auf alles Einzelne sonderlichen Fleiſs zu wenden, könnte verfertiget haben, theils auch der Bekanntmachung desselben nicht hinderlich gewesen sein; wenn schon er auf die Hauptsache keinen sonderlichen Werth legen konnte. Auch diese Vergleichung aber würde im Phaidros da, wo von der Abhängigkeit verschiedener Menschen von verschiedenen Göttern und den sich darauf gründenden Anziehungen der Liebe die Rede ist, so gut ihre Stelle gefunden haben, daſs zu wünschen wäre, Platon hätte sie damals schon gefunden, und uns dadurch vielleicht diesen zweideutigen Ion erspart. Auf jeden Fall konnte dies kleine Gespräch mit so manchen verdächtigen Spuren und ohne eignen philosophischen Gehalt auf keine andere Stelle als diese Anspruch machen.

ZUSAZ.

Nicht ohne reifliche Ueberlegung lasse ich diese Einleitung im wesentlichen so stehen wie sie ursprünglich geschrieben ist. Denn es dünkt mich nicht gut in einer späteren Auflage die Spuren davon zu verwischen, wie vorsichtig und alles zum Besten lenkend ich bei denjenigen dem Platon beigelegten Gesprächen, welche mir zuerst zweifelhaft geworden sind, zu Werke gegangen bin, damit meine Behandlungsweise um so weniger mit einer leichtsinnig übers Knie brechenden Kritik, welche hintennach kommt, von den Aufmerksamen wenigstens könne verwechselt werden. Uebrigens aber wird wohl jeder, welcher die Anmerkungen mit der Einleitung vergleicht, gemerkt haben, daſs ich den Verdachtsgründen mehr einräumte als der Vertheidigung, die ich jedoch glaubte versuchen zu müssen bei einem Werke dem es bei allen Schwächen doch nicht ganz an Platonischem Anklang fehlt, und die ich auch jezt nicht ausstreiche, weil sie den Weg bahnen kann, sich, sofern das Werk für unächt anerkannt wird, das unverkennbar Platonische im Einzelnen zu erklären. Daſs aber Bekker dieses und die folgenden Gespräche bestimmter als unächt bezeichnet, hat meinen ganzen Beifall.

I O N.

Sokrates. Ion.

530 Sok. Willkommen dem Ion! Woher kommst du uns jezt gewandert? wohl von Hause aus Ephesos?

Ion. Mit nichten, Sokrates; sondern von Epidauros vom Feste des Asklepios.

Sok. Halten etwa die Epidaurier dem Gotte zu Ehren auch einen Wettstreit von Rhapsoden?

Ion. Ja wohl, so wie ja auch in den übrigen Musenkünsten.

Sok. Wie also? hast du uns mit gekämpft? und mit welchem Erfolge hast du gekämpft?

Ion. Den ersten Preis haben wir davon getragen, Sokrates.

Sok. Wohl gesprochen! Wohlan denn, mache daſs wir auch noch in den Panathenaien siegen.

Ion. Das soll geschehen, so Gott will.

Sok. Wahrlich, oft habe ich schon Euch Rhapsoden beneidet um eure Kunst. Denn sowohl daſs auch am Leibe immer geschmükt zu sein und euch aufs schönste zu zeigen euerer Kunst angemessen ist, als auch daſs ihr in der Nothwendigkeit seid mit vielen andern treſſlichen Dichtern euch zu beschäftigen, besonders aber mit dem Homeros dem treſſlichsten und

göttlichsten der Dichter, und seinen Sinn zu verstehen, nicht seine Worte nur, das ist beneidenswerth. Denn es kann doch keiner ein Rhapsode sein, wenn er nicht versteht was der Dichter meint; da ja der Rhapsode den Zuhörern den Sinn des Dichters überbringen soll, und dies gehörig zu verrichten, ohne einzusehen, was der Dichter meint, ist unmöglich. Dies alles also ist beneidenswerth.

Ion. Ganz recht, Sokrates. Auch hat mir dies die meiste Mühe gemacht bei meiner Kunst; und ich glaube, daſs ich am besten unter allen Menschen über den Homeros rede, und daſs weder Metrodoros der Lampsakener, noch Stesimbrotos der Thasier, noch Glaukon, noch irgend einer der je gewesen so viele schöne Auslegungen über den Homeros vorzutragen weiſs als ich.

Sok. Wohl gesprochen, Ion. Denn so wirst du mir auch nicht miſsgönnen mir davon zu zeigen.

Ion. Es lohnt auch schon zu hören, Sokrates, wie gut ich den Homeros ausgestattet habe. So daſs ich glaube, ich verdiene von den Homeriden mit goldnem Kranze bekränzt zu werden.

Sok. Gewiſs ich werde mir auch noch Muſse machen um dich zu hören. Jezt aber beantworte mir nur dieses, ob du nur über den
Homeros so gewaltig bist oder auch über den 531
Hesiodos und Archilochos?

Ion. Keinesweges; sondern über den Homeros nur. Auch dünkt mich das genug.

Sok. Giebt es aber nicht Manches, worüber Homeros und Hesiodos dasselbe sagen?

Ion. Das glaube ich, und gar Vieles.

Sok. Würdest du nun wohl besser auslegen, was Homeros hierüber sagt, als was Hesiodos?

Ion. Das wohl gleich gut, glaube ich, worüber sie dasselbe sagen.

Sok. Und wie, worüber sie nicht dasselbe sagen? wie über das Wahrsagen spricht doch Homeros und auch Hesiodos?

Ion. Freilich.

Sok. Wie also? was auf gleiche Art und was auf abweichende diese beiden Dichter über die Wahrsagekunst sagen, würdest du das besser auslegen oder einer von den guten Wahrsagern?

Ion. Von den Wahrsagern einer.

Sok. Wenn du nun ein Wahrsager wärest, würdest du nicht, wie du das auf ähnliche Art gesagte auszulegen wüſstest auch das abweichende auszulegen wissen?

Ion. Offenbar wohl.

Sok. Wie kannst du also über den Homeros zwar gewaltig sein, nicht aber über die andern Dichter? Spricht etwa Homeros über andere Gegenstände als worüber alle anderen Dichter auch? Handelt er nicht meistens vom Kriege und von dem Verkehr guter und böser Menschen unter einander, und Unkundiger und Kundiger, und von dem Umgang der Götter unter einander und mit den Menschen, wie sie mit ihnen umgehn, und von den Ereignissen im Himmel und in der Unterwelt und von den Erzeugungen der Götter sowohl als Heroen? Ist es nicht dies, worüber Homeros seine Gedichte gedichtet hat?

Ion. Ganz richtig, Sokrates.

Sok. Und wie? die andern Dichter nicht gleichfalls über eben dieses?

Ion. Ja, Sokrates. Aber sie haben doch gar nicht so gedichtet wie Homeros.

Sok. Wie doch? schlechter?

Ion. Bei weitem.

Sok. Und Homeros besser?

Ion. Besser, ja wohl, beim Zeus.

Sok. Wenn nun, du edelster Freund Ion, unter Vielen, die über Zahlen sprechen, Einer am besten spricht: so wird doch Einer den erkennen, der gut spricht.

Ion. Das denke ich.

Sok. Ob wohl derselbe, der auch die schlecht sprechenden, oder ein anderer?

Ion. Derselbe gewifs.

Sok. Nicht wahr der die Rechenkunst inne hat, der ist es?

Ion. Ja.

Sok. Und wie wenn über die Zuträglichkeit der Speisen unter Vielen Einer am besten spricht, wird ein Anderer den am besten sprechenden erkennen, dafs er am besten spricht, und wiederum ein Anderer den schlechteren dafs er schlechter? oder derselbe?

Ion. Offenbar ja doch derselbe.

Sok. Wer ist es? welchen Namen hat er?

Ion. Der Arzt ist es.

Sok. Wollen wir nun nicht im Allgemeinen sagen, dafs allemal, wo über denselben Gegenstand Viele sprechen, Einer und derselbe den erkennen wird der gut spricht, und den der schlecht. Oder wenn Jemand nicht den schlecht redenden erkennt, dann offenbar auch nicht den 532
gut redenden von derselben Sache.

Ion. Das wollen wir.

Sok. Derselbe also wird uns stark in beiden?

Ion. Ja.

Sok. Nun behauptest du doch, dafs Homeros und die anderen Dichter, unter denen ja auch Hesiodos und Archilochos sind, über dieselben Gegenstände sprechen; aber nicht auf

gleiche Art, sondern jener gut, diese aber schlechter.

ION. Und das ist auch wahr, wie ich es sage.

SOK. Also wenn du den gut sprechenden erkennst, so muſst du ja auch die schlechter sprechenden erkennen, daſs sie schlechter sprechen.

ION. Das scheint wohl.

SOK. Also, Bester, wenn wir sagen, Ion sei gleich stark im Homeros und in den andern Dichtern, so werden wir nicht fehlen, indem er ja selbst gesteht, ein und derselbe Beurtheiler reiche hin für Alle, welche von denselben Gegenständen reden, die Dichter aber dichteten alle fast über das nämliche.

ION. Was ist also wohl die Ursache, Sokrates, daſs ich wenn Jemand über einen andern Dichter spricht, weder sonderlich Acht gebe, noch auch irgend etwas der Rede werthes mit beizubringen im Stande bin, sondern ordentlich wie schlummere; sobald aber Jemand des Homeros erwähnt, dann gleich erwache und aufmerke, und gar Vieles zu sagen weiſs.

SOK. Das ist nicht schwer aufzufinden, Freund; sondern es ist wohl Jedem deutlich, daſs du durch Kunst und Wissenschaft über den Homeros zu reden unvermögend bist. Denn vermöchtest du es durch Kunst: so vermöchtest du auch über Alle andern Dichter zu reden. Denn die Dichtkunst ist doch wohl das Ganze, oder nicht?

ION. Ja.

SOK. Wenn nun Jemand auch irgend eine andere Kunst ganz nimmt, so ist es immer dieselbe Betrachtungsart in allen Künsten. Wie ich das meine, willst du das wohl von mir hören, Ion?

Ion. Gar sehr, o Sokrates, beim Zeus! Denn ich mag gar gern euch Weisen zuhören.

Sok. Ich wollte wohl du sprächest wahr, Ion! Aber weise seid ihr wohl eigentlich, ihr Rhapsoden und Schauspieler, und die deren Gedichte ihr singt; ich aber rede eben nur die Wahrheit, wie es sich für einen ungelehrten Menschen schikt. So auch darüber, wonach ich dich jezt fragte, betrachte nur wie gemein und ungelehrt, so daſs jeder Mensch es einsehen kann, das ist, was ich eben sagte, daſs es nur eine und dieselbe Untersuchung sei, wenn jemand eine Kunst ganz nimmt. Laſs es uns aber durchgehn. Die Malerei ist doch eine ganze Kunst.

Ion. Ja.

Sok. Und auch viele Maler giebt es und hat gegeben gute und schlechte.

Ion. Freilich.

Sok. Hast du nun wohl je einen gesehen, der stark darin ist zu zeigen, was Polygnotos, des Aglarphon Sohn, gut malt und was nicht, von andern Malern aber es nicht kann? und wenn Jemand Werke von andern Malern vorzeigt, dann schlummert und verlegen ist, und seinerseits nichts beizubringen hat; wenn er
aber über den Polygnotos, oder welchen andern 533
einzelnen Maler du sonst willst, seine Meinung mittheilen soll, dann erwacht, und seiner Gedanken mächtig ist, und vieles zu sagen weiſs?

Ion. Beim Zeus nein, dergleichen nicht.

Sok. Oder wie, hast du wohl in der Bildnerei einen gesehen, der von Daidalos dem Sohne des Metion, oder Epeios dem des Panops, oder Theodoros dem Samier oder irgend einem andern einzelnen Bildner stark wäre zu erklären, was er gut gebildet hat, bei anderer Bildner

Werken aber verlegen wäre und schlummerte, nicht habend was er sage?

ION. Nein, beim Zeus, auch einen solchen habe ich nicht gesehn.

SOK. Auch nicht glaube ich über das Flötenspielen oder über den Gesang zur Lyra oder über das Spiel darauf, noch auch über die Rhapsodenkunst glaube ich wirst du Einen gesehen haben, der über den Olympos stark ist sich zu erklären, oder über den Thamyras oder Orpheus oder Phemios den Ithakesischen Rhapsoden, über Ion den Ephesischen aber im bloſsen wäre, und nichts darüber zu sagen wüſste, was der gut vorträgt und was schlecht!

ION. Dagegen weiſs ich dir nicht zu widersprechen, Sokrates; jenes aber bin ich mir wohl bewuſst, daſs ich über den Homeros am besten unter allen Menschen rede und sehr reichhaltig, so daſs auch alle Andern sagen ich redete gut, über die andern aber nicht. Also sieh zu, was das wohl sein mag.

SOK. Ich sehe ja zu, o Ion, und fange schon an dir zu zeigen, was mich dies zu sein dünkt. Nämlich dies wohnt dir nicht als Kunst bei, gut über den Homeros zu reden wie ich eben sagte, sondern als eine göttliche Kraft, welche dich bewegt, wie in dem Steine der vom Euripides der Magnet gewöhnlich aber der Herakleiische genannt wird. Denn auch dieser Stein zieht nicht nur selbst die eisernen Ringe, sondern er theilt auch den Ringen die Kraft mit, daſs sie eben dieses thun können wie der Stein selbst, nämlich andere Ringe ziehn, so daſs bisweilen eine ganze lange Reihe von Eisen und Ringen an einander hängt; allen diesen aber ist ihre Kraft von jenem Steine angehängt. Eben so auch macht zuerst die Muse selbst Begeisterte,

und an diesen hängt eine ganze Reihe Anderer durch sie sich begeisternder. Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und eben so die rechten Liederdichter, so wenig die welche vom tanzenden Wahnsinn befallen sind in vernünftigem Bewuſstsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewuſstsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie der Harmonie und des Rhythmos erfüllt sind, dann wer- 534
den sie den Bakchen ähnlich, und begeistert, wie diese aus den Strömen Milch und Honig nur wenn sie begeistert sind schöpfen, wenn aber ihres Bewuſstseins mächtig dann nicht, so bewirkt auch der Liederdichter Seele dieses, wie sie auch selbst sagen. Es sagen uns nämlich die Dichter, daſs sie aus honigströmenden Quellen aus gewissen Gärten und Hainen der Musen pflükkend diese Gesänge uns bringen wie die Bienen, auch eben so umherfliegend. Und wahr reden sie. Denn ein leichtes Wesen ist ein Dichter und geflügelt und heilig, und nicht eher vermögend zu dichten, bis er begeistert worden ist und bewuſstlos und die Vernunft nicht mehr in ihm wohnt. Denn so lange er diesen Besiz noch festhält ist jeder Mensch unfähig zu dichten oder Orakel zu sprechen. Wie sie nun nicht durch Kunst dichtend vieles und schönes über die Dinge sagen, eben wie du über den Homeros, sondern durch göttliche Schikkung: so ist nun deshalb Jeder nur dasjenige schön zu dichten vermögend, wozu die Muse ihn antreibt, der Dithyramben, der Lobgesänge, der Tänze, der Sagen, der Jamben, und im übrigen ist Jeder schlecht. Nämlich nicht durch Kunst bringen sie dieses hervor, sondern durch göttliche Kraft.

Denn wenn sie durch Kunst über Eins schön zu reden wüſsten, würden sie es auch über alles Andere. Daher auch der Gott nur nachdem er ihnen die Vernunft genommen sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiſs wissen mögen, daſs nicht diese es sind, welche das sagen was soviel werth ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt; sondern daſs der Gott selbst es ist, der es sagt, und daſs er nur durch diese zu uns spricht. Ein groſser Beweis für diese Rede ist Tynnichos der Chalkidier, der nie irgend ein anderes Gedicht gedichtet hat, dessen es nur lohnte zu erwähnen, doch aber diesen Päan, den Jedermann singt, fast unter allen Liedern das schönste, recht, wie er selbst sagt einen Fund der Musen. Denn an ihm scheint ganz vorzüglich der Gott uns dieses gezeigt zu haben, damit wir ja nicht zweifeln, daſs diese schönen Gedichte nicht menschliches sind und von Menschen, sondern göttliches und von Göttern, die Dichter aber nichts sind als Sprecher der Götter, besessen jeder von dem, der ihn eben besizt. Um dies zu zeigen hat recht absichtlich der Gott durch den schlechtesten Dich-
535 ter das schönste Lied gesungen. Oder dünkt dich nicht daſs ich recht habe, Ion?

ION. Ja, beim Zeus, mich dünkt es gewiſs. Denn du ergreifst mir recht die Seele mit deinen Worten, Sokrates; und ich glaube wohl, daſs durch göttliche Schikkung die rechten Dichter uns dies von den Göttern überbringen.

SOK. Und nicht wahr ihr Rhapsoden überbringt wieder jenes von den Dichtern?

ION. Auch daran hast du Recht.

SOK. Ihr seid also Sprecher der Sprecher?

ION. Allerdings.

Sok. Komm aber, und sage mir auch dies, Ion, und verheimliche es mir nicht was ich dich fragen will. Wenn du die Verse schön vorträgst und deine Zuschauer am meisten hinreifsest, es sei nun, dafs du den Odysseus singst wie er auf die Schwelle springt, sich den Freiern offenbart und sich die Pfeile ausgiefst vor die Füfse, oder den Achilleus wie er gegen den Hektor dringt, oder auch etwas klägliches von der Andromache oder der Hekabe oder dem Priamos: bist du dann bei völligem Bewufstsein, oder geräthst du aufser dich und glaubt deine begeisterte Seele bei den Gegenständen zu sein, von welchen du sprichst, sie mögen nun in Ithaka sein oder in Troja oder wo sonst das Gedicht sich aufhält?

Ion. Welchen deutlichen Beweis hast du mir da aufgestellt, Sokrates! Denn ich will dir nichts davon verheimlichen. Wenn ich nämlich etwas klägliches vortrage: so füllen sich mir die Augen mit Thränen, wenn aber etwas furchtbares und schrekliches, so sträuben sich die Haare aufwärts vor Furcht, und das Herz pocht.

Sok. Was wollen wir also sagen, Ion? dafs derjenige bei vollem Bewufstsein ist, welcher mit bunten Kleidern und goldnen Kränzen geschmükt mitten unter Opfern und Festlichkeiten weint, ohne von jenen Herrlichkeiten etwas verloren zu haben, oder sich fürchtet mitten unter zwanzigtausend befreundeten Menschen, ohne dafs ihn Jemand ausziehen oder sonst ihm Leides zufügen will?

Ion. Nein, beim Zeus, Sokrates, nicht eben, wenn ich doch die Wahrheit sagen soll.

Sok. Und weifst du wohl, dafs ihr auch unter den Zuschauern gar viele eben dahin bringt?

ION. Gar sehr weifs ich das. Denn ich betrachte sie jedesmal oben herab von der Bühne wie sie weinen und furchtbar umblikken und mitstaunen über das Gesagte. Auch mufs ich ja wohl gar sehr auf sie Acht geben: Denn habe ich sie recht weinen gemacht, so lache ich hernach weil ich Geld einnehme: habe ich sie aber zu lachen gemacht; so mufs ich selbst weinen, weil ich das Geld einbüfse.

SOK. Merkst du nun, dafs dieser Zuschauer der lezte ist von den Ringen, von welchen ich sagte, dafs sie aus dem herakleotischen Stein einer durch den andern ihre Kraft empfingen? der mittlere aber bist du, der Rhapsode und Darsteller, und der erste ist der Dichter selbst. Der Gott aber zieht durch alle diese die Seelen
536 der Menschen wohin er will, indem er der einen Kraft an den andern anhängt. Und wie an jenem Steine so hängt auch hier eine gar lange Reihe von Chorsängern und Lehrern des Chors und Unterlehrern, die wieder seitwärts angehängt sind, an den an der Muse hangenden Ringen. Und der eine Dichter hängt an dieser, der andere an jener Muse; wir nennen das zwar sie besizt ihn, das ist aber ziemlich dasselbe, denn sie hält ihn doch immer. An diesen ersten Ringen nun den Dichtern hangen wieder an Jedem Andere und sind begeistert einige vom Orpheus, Andere vom Musaios, die meisten aber werden vom Homeros besessen und gehalten, von denen auch du, Ion, einer bist und vom Homeros gehalten wirst. Wenn daher Jemand von einem andern Dichter etwas singt, so schlummerst du und hast nichts zu sagen; wenn aber Jemand ein Lied von diesem Dichter anstimmt, so wachst du sogleich und deine Seele tanzt und gar Vieles weifst du zu sagen. Denn nicht durch Kunst

oder Wissenschaft sagst du was du vom Homeros sagst, sondern durch göttliche Schikkung und Besizung, so wie die Korybanten nur auf jenen Gesang recht hören, der von dem Gotte herrührt, welcher sie besizt, und auf dessen Weise einen Reichthum an Geberden und Worten haben, um andere sich aber gar nicht bekümmern: so hast auch du, Ion, wenn Jemand des Homeros erwähnt grofsen Vorrath; bei andern aber gar keinen. Und die Ursach hievon, wonach du mich fragst, weshalb du nur über den Homeros etwas weifst, über andere aber nicht, ist die, dafs du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Schikkung so gewaltig bist als ein Verherrlicher des Homeros.

Ion. Sehr gut zwar sprichst du, Sokrates, jedoch wollte ich mich wundern, wenn du so gut sprächest, dafs du mich überreden könntest, ich verherrlichte den Homeros durch Eingeistung und Wahnsinn. Ich glaube auch es würde nicht einmal dir so vorkommen wenn du mich hörtest über den Homeros reden.

Sok. Gewifs will ich dich ja hören, nicht eher jedoch bis du mir dies beantwortest. Worüber von allem, wovon Homeros spricht, sprichst du gut? Denn über alles und jedes doch wohl nicht?

Ion. Das wisse nur, Sokrates, über alles ohne Ausnahme.

Sok. Doch aber nicht darüber, wovon du nichts verstehst, und Homeros doch spricht?

Ion. Was für Dinge wären das, wovon Homeros zwar spricht, ich aber nichts verstehe?

Sok. Redet nicht auch Homeros von allerlei Künsten an vielen Orten vielerlei? So wie von der Kunst des Wagenführers; wenn mir die 537
Verse einfallen, will ich sie dir sagen.

Ion. Ich will sie dir schon sagen; mir fallen sie gewiſs ein.

Sok. So sage mir denn, was Nestor zu seinem Sohne Antilochos spricht, indem er ihn erinnert sich wohl votzusehen mit der Wendung beim Wagenrennen zu Ehren des Patroklos.

Ion. Selber zugleich dann beug' in dem schöngeflochtenen Sessel, Sanft zur Linken dich hin, und das rechte Roſs des Gespannes Treib mit Geiſsel und Ruf, und laſs ihm die Zügel ein wenig, Während dir nah am Ziele das linke Roſs sich herumdreht, So daſs fast die Nabe den Rand zu erreichen dir scheinet Deines zierlichen Rades: den Stein nur zu rühren vermeide —

Sok. Genug. Ob also, o Ion, in diesen Versen Homeros richtig spricht oder nicht, welcher von beiden wird das besser verstehen, der Arzt oder der Wagenführer?

Ion. Der Wagenführer allerdings.

Sok. Etwa weil er diese Kunst inne hat, oder sonst weswegen?

Ion. Nein, sondern deswegen.

Sok. Ist nun nicht jeder Kunst von Gott Ein Werk angewiesen, das sie vermögend ist zu verstehen. Denn was wir durch die Steuermannskunst verstehen, das verstehen wir doch nicht durch die Heilkunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und was durch die Heilkunst, das nicht auch durch die Baukunst.

Ion. Nein freilich.

Sok. Und wird es nicht mit allen Künsten so sein, daſs was wir durch die eine verstehen, wir nicht auch durch eine andere verstehen? Zuerst aber beantworte mir das, behauptest du auch daſs diese Kunst eine ist, und jene wieder eine andere?

ION. Ja.

SOK. Auch wohl wie ich urtheilend, wenn nämlich die eine die Erkenntniſs dieser Gegenstände ist und die andere wieder jener, diese dann eine andere Kunst nenne, und jene wieder eine andere, so auch du?

ION. Ja.

SOK. Denn wenn eine jene die Erkenntniſs derselben Gegenstände wäre, warum soll man sagen die eine wäre diese und die andere wieder jene, wenn man doch durch beide nur einerlei weiſs? So wie ich weiſs, daſs dies fünf Ringe sind, und du dies ganz eben so weiſst wie ich; und wenn ich dich nun fragte, ob auch wohl durch dieselbe Kunst, nämlich die Rechenkunst, wir beide das nämliche wissen, ich und du, oder durch eine andere: du doch wohl sagen würdest durch dieselbe.

ION. Ja.

SOK. Was ich dich also schon vorher im 538
Begriff war zu fragen, das sage mir nun, ob es dich auch in Absicht aller Künste so dünkt, daſs man nothwendig durch dieselbe Kunst auch dasselbe erkennt, durch eine andere aber nicht dasselbe, sondern da sie ja eine andere ist, sie auch nothwendig etwas anderes erkennen muſs?

ION. So dünkt es mich, Sokrates.

SOK. Also wer irgend eine Kunst nicht besizt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder gethan wird nicht richtig zu beurtheilen vermögen.

ION. Wahr gesprochen.

SOK. Wirst nun wohl über die Verse, welche du eben hersagtest ob sie gut gesagt sind vom Homeros oder nicht, du besser urtheilen können oder ein Wagenführer?

ION. Ein Wagenführer.

Sok. Denn du bist ein Rhapsode und kein Wagenführer.

Ion. Nein.

Sok. Und die Kunst der Rhapsoden ist eine andere als die der Wagenführer?

Ion. Ja.

Sok. Wenn also eine andere, so ist sie auch Erkenntnifs anderer Gegenstände.

Ion. Ja.

Sok. Wie nun, wenn Homeros sagt, dafs Hekamede des Nestors Leibdienerin dem verwundeten Machaon einen Kühltrank zu trinken reicht, und er so etwa sagt: Mengte des Pramnischen Weins, spricht er, und rieb mit eherner Raspel Ziegenkäse darauf mit weifsem Mehl ihn bestreuend, ob dies Homeros recht sagt oder nicht, ist das die Sache der Arzneikunst richtig zu beurtheilen oder der rhapsodischen?

Ion. Der Arzneikunst.

Sok. Und wie wenn Homeros sagt: Jene sank wie geründetes Blei in die Tiefe hinunter Welches über dem Horn des geweideten Stieres befestigt Sinkt den gefräfsigen Fischen des Meers das Verderben zu bringen; wollen wir sagen dies gehöre mehr für die Fischerkunst zu beurtheilen oder für die rhapsodische, was er hier sagt und ob es recht ist oder nicht?

Ion. Offenbar, Sokrates, für die Fischerkunst.

Sok. Erwäge also, wenn du nun der fragende wärest und mich fragtest: Da du nun, Sokrates, für alle diese Künste etwas findest im Homeros was ihnen zusteht zu beurtheilen, so komm und finde mir auch heraus, was für den Wahrsager und die Wahrsagekunst gehört, was das wohl sein mag was denen gebührt beurtheilen zu können ob es gut oder schlecht gedichtet ist:

so sieh wie leicht und richtig ich dir antworten werde. Denn gar oft sagt er dergleichen auch in der Odysseia, wie was der Seher der Melampodideer Theoklymenos zu den Freiern sagt: Ach unglükliche Männer was duldet ihr? rings ja in Nacht sind Euch gehüllt die Häupter, die Angesicht' und die Glieder! Schreklich ertönt Wehklag', und thränenbenezt sind die Wangen! Voll 539
der Schattengebild ist die Flur und voll auch der Vorhof die zum Erebos eilen in Finsternifs! aber die Sonn' ist ausgelöscht am Himmel und rings herrscht gräfsliches Dunkel! Oft auch in der Ilias wie im Mauergefecht, denn auch hier sagt er: Denn ein Vogel erschien, da sie überzugehn sich entschlossen Ein hochfliegender Adler der links hin streifend das Kriegsheer Eine Schlang' in den Klauen dahertrug roth und unendlich Lebend annoch und zappelnd, noch nicht vergessend der Streitlust. Denn dem haltenden Adler durchstach sie die Brust an dem Halse Rückwärts drehend das Haupt, er schwang sie hinweg auf die Erde Hart von Schmerzen gequält, und sie fiel in die Mitte des Haufens, Aber er selbst lauttönend entflog im Hauche des Windes. Dieses würde ich sagen gehört für den Wahrsager zu betrachten und zu beurtheilen.

Ion. Sehr wahr sprichst du daran, o Sokrates.

Sok. Auch du sprichst hieran sehr wahr, o Ion! So komm denn, und wie ich dir ausgesucht habe aus der Odysseia und Ilias, was für den Wahrsager gehört, und was für den Arzt und was für den Fischer: so suche du nun auch mir heraus, da du ja des Homeros kundiger bist als ich, was doch für den Rhapsoden gehört, o Ion, und für die rhapsodische Kunst, und was

diesem gebührt zu betrachten und zu beurtheilen vor den übrigen Menschen.

Ion. Ich behaupte eben, Alles, Sokrates.

Sok. So eben, Ion, wolltest du doch nicht behaupten, Alles. Oder bist du so vergeſslich? Das ziemt ja wohl einem Rhapsoden nicht vergeſslich zu sein?

Ion. Was vergesse ich denn?

Sok. Erinnerst du dich nicht, daſs du behauptetest, die Kunst des Rhapsoden wäre eine andere als die des Wagenführers?

540 Ion. Das erinnere ich mich.

Sok. Und daſs sie als eine andere auch anderes verstehe, gestandest du das auch?

Ion. Ja.

Sok. Nicht alles also wird doch die rhapsodische Kunst nach deiner Rede verstehen, und der Rhapsode?

Ion. Ausgenommen vielleicht dergleichen, Sokrates.

Sok. Mit diesem dergleichen meinst du doch ausgenommen was für alle übrigen Künste gehört? Aber was wird er denn verstehen, wenn doch nicht Alles?

Ion. Was einem Manne zu sprechen ziemt, glaube ich, und was einer Frau, was einem Knechte und was einem Freien, was einem Gehorchenden und was einem Gebietenden.

Sok. Meinst du etwa was dem Gebietenden über ein auf dem Meere mit dem Sturme kämpfendes Schiff, zu sprechen geziemt, werde der Rhapsode besser verstehen als der Steuermann.

Ion. Nein, sondern dies wohl der Steuermann.

Sok. Aber was dem, der über einen Kranken gebietet, zu sprechen geziemt, das wird der Rhapsode besser verstehen als der Arzt?

Ion. Auch das nicht.

Sok. Aber was einem Knechte geziemt, sagst du?

Ion. Ja.

Sok. Was einem Knechte der das Vieh hütet zu sprechen gebührt, wenn ihm die Rinder wild werden und er ihnen zuredet, das wird der Rhapsode verstehn und nicht der Ochsenhirte?

Ion. Freilich wohl nicht.

Sok. Aber was einer webenden Frau geziemt von der Verarbeitung der Wolle zu sprechen?

Ion. Nein.

Sok. Was aber einem Heerführer zu sprechen geziemt, der den Kriegern zuredet, wird er verstehn?

Ion. Ja dergleichen wird der Rhapsode verstehn.

Sok. Wie doch? Ist die Kunst des Rhapsoden die des Heerführers?

Ion. Ich würde wenigstens schon verstehen, was einem Heerführer zu sprechen geziemt!

Sok. Vielleicht bist du eben auch ein Heerführer der Kunst nach. Denn wenn du zugleich ein Bereuter wärest und ein Künstler auf der Lyra, so verständest du dich auch auf Pferde die gut und schlecht zugeritten wären. Aber wenn ich dich dann fragte: durch welche Kunst o Ion erkennst du die gut zugerittenen Pferde? durch die vermöge der du ein Bereuter bist, oder durch die vermöge der ein Lyraspieler? was würdest du mir antworten?

Ion. Durch die vermöge welcher ich ein Bereuter bin, antwortete ich.

Sok. Also wenn du auch die welche die Lyra gut spielen, erkenntest: so würdest du gestehen sie, durch die vermöge deren du selbst

die Lyra spielst zu erkennen, nicht durch die vermöge der du ein Bereuter bist?

Ion. Ja.

Sok. Wenn du also was zur Heerführung gehört verstehst, verstehst du es in so fern du der Kunst nach ein Heerführer, oder in so fern du ein guter Rhapsode bist?

Ion. Das dünkt mich gar nicht unterschieden zu sein.

541 Sok. Wie meinst du gar nicht unterschieden? Meinst du das wäre nur Eine Kunst, die des Rhapsoden und die des Heerführers oder zwei?

Ion. Eine scheint es mir wenigstens.

Sok. Wer also ein guter Rhapsode ist, der ist auch ein guter Heerführer?

Ion. Ganz gewiſs, Sokrates.

Sok. Und auch wer ein guter Heerführer ist, ist also ein guter Rhapsode?

Ion. Das dünkt mich wieder nicht.

Sok. Aber jenes dünkt dich, wer nur ein guter Rhapsode ist, sei auch ein guter Heerführer?

Ion. Gar sehr.

Sok. Nun bist du doch unter den Hellenen der beste Rhapsode?

Ion. Bei weitem, Sokrates.

Sok. Bist du etwa auch, o Ion, der beste Heerführer unter den Hellenen?

Ion. Wisse nur, Sokrates, daſs ich auch das aus dem Homeros gelernt habe.

Sok. Warum also doch bei den Göttern, o Ion, wenn du unter den Hellenen beides der beste bist, Rhapsode und Heerführer, gehst du zwar umher und singst den Hellenen vor als Rhapsode, führst sie aber nicht an als Heerführer? Oder glaubst du daſs um einen mit goldenem Kranze bekränzten Rhapsoden zwar groſse

Noth ist unter den Hellenen, um Heerführer aber gar nicht?

Ion. Unsere Stadt wird ja von Euch regiert und beschüzt und bedarf keines Heerführers, die eurige aber, Sokrates, und Lakedaimon würden mich nicht zum Heerführer wählen, denn ihr glaubt dazu selbst genug zu sein.

Sok. Bester Ion, kennst du nicht Apollodoros den Kyzikener?

Ion. Was doch für einen?

Sok. Den die Athener als einen Fremden doch schon oft zu ihrem Heerführer gewählt haben, wie auch den Phanosthenes von Andros und Herakleides den Klazomenier, welche, obgleich Fremde, die aber gezeigt haben was sie werth sind, die Stadt zu Heerführer sowohl als zu andern Staatsämtern erhebt. Und Ion den Ephesier also sollte sie nicht zum Heerführer wählen und sonst ehren, wenn sie glaubt daſs er der Rede werth sei? Und wie? seid ihr Ephesier nicht noch überdies Athener von Alters her, und Ephesos nicht geringer als irgend eine andere Stadt? Aber du, o Ion, wenn du Recht daran hast, daſs du durch Kunst und Wissenschaft im Stande bist den Homeros zu verherrlichen, so thust du Unrecht, da du doch viel Schönes über den Homeros zu wissen behauptest und mir versprochen hast davon zu zeigen, daſs du mich betrügst und weit gefehlt dich mir mit Jenem zu zeigen, mir nicht einmal sagen willst, was das ist worin du gewaltig bist, wornach mich doch schon lange recht gelüstet. Sondern ordentlich wie Proteus vervielfältigst du dich und drehst dich von oben nach unten bis du mir endlich ganz entschlüpfst und mir als Heerführer wieder erscheinst, um nur nicht zu zeigen wie stark du bist, in der Weisheit über

542 den Homeros. Wenn du also als ein Künstler um dein Versprechen, dessen ich eben erwähnte daſs du dich mir über den Homeros zeigen wolltest, mich betrügst: so thust du Unrecht. Wenn du aber kein Künstler bist; sondern durch göttliche Schikkung am Homeros festgehalten ohne etwas zu wissen viel und Schönes sagst über den Dichter, wie ich eben von dir sagte, dann thust du nicht unrecht. So wähle nun, wofür du lieber von uns willst gehalten sein, für einen unrechtlichen Mann oder für einen göttlichen.

Ion. Ein groſser Unterschied ist das, Sokrates! denn weit schöner ist es für einen göttlichen gehalten zu werden.

Sok. Dieses Schönere also, o Ion, trägst du von unserntwegen davon, ein göttlicher zu sein, nicht aber ein künstlerischer Verherrlicher des Homeros.

H I P P I A S

DAS

KLEINERE GESPRÄCH DIESES NAMENS.

Einleitung.

Grofse Aehnlichkeit hat dies Gespräch mit dem Ion sowohl an sich in der ganzen Anlage, wie die Vergleichung einen Jeden lehren mufs, als auch in Absicht auf die Zweideutigkeit seines Platonischen Ursprunges. Denn auch hier findet sich nicht nur neben vielem ächt Platonischen so viel Verdächtiges, dafs leicht eines dem andern möchte die Wage halten; sondern auch der besonderen Beschaffenheit nach sieht beides dem in jenem Gespräche so gleich, dafs dieselbe Ansicht welche das eine verwirft oder annimmt auch dem andern das gleiche Urtheil zuziehen mufs.

Was nämlich zuerst den Inhalt betrifft und das Wesentliche der Form: so ist beides der übrigen bisher vorgelegten Werke des Platon nicht nur würdig, sondern auch mit ihnen in guter Uebereinstimmung. Die beiden Säze, welche zunächst ausgeführt werden, dafs zuerst der Wahrhafte und der Falsche in jeder Sache immer Einer und derselbe sind, nämlich der Sachverständige, und dann der, den ich auch an sich keineswegs, wie Herr Ast thut, für unsokratisch halten kann, dafs nämlich der vorsäzlich fehlende in allen Dingen besser ist als der unvorsäzlich und ohne sein Wissen fehlende; diese sind aus dem einzelnen homerischen Falle auf eine

solche Art herbeigeführt, und die ganze Behandlung so offenbar dazu eingerichtet, auf den Unterschied des theoretischen und praktischen, also auf die Natur des Willens und des sittlichen Vermögens aufmerksam zu machen, und zugleich darauf hinzuweisen, in welchem Sinne allein die Tugend eine Erkenntniſs kann genannt werden: daſs hieran Niemand den ganzen Styl des früheren Platonischen Philosophirens verkennen wird. Eben so ist besonders in der Ausführung des zweiten Sazes der allmählige Uebergang zum Entgegengesezten so ganz nach den Vorschriften des Phaidros, daſs der Geist und die frühere Zeit des Mannes auch hieraus deutlich hervorzugehen scheint. Dieses nun vorausgesezt stimmt der Endzwekk des Gespräches so sehr mit dem Protagoras zusammen, daſs man sich der Frage nicht erwehren kann, in welcher Folge und Beziehung auf einander man sich beide Gespräche zu denken hat, wenn sie beide vom Platon herrühren sollen. Wäre nun der Hippias nach dem Protagoras geschrieben: so müſste doch in jenem irgend etwas weiter ausgeführt oder deutlicher dargestellt erscheinen als in diesem. Dies ist aber nicht auszumitteln. Denn es kann zwar scheinen, als ob der erste Theil einen aufmerksamen weiter fortschlieſsenden Leser, leichter und sicherer fast als der Protagoras thun konnte, zur Gewiſsheit darüber führen müsse, welches doch, wenn die Tugend eine Erkenntniſs ist, der Gegenstand dieser Erkenntniſs sein müsse, nämlich das Gute. Allein diese Untersuchung wird im Hippias gar nicht von dem Punkte aus weiter gebracht wo sie im Protagoras stehen geblieben war; sondern sie wird auf eine ganz andere Art eingeleitet, und in beiden nur negativ geführt. Im Protagoras nämlich wird nur bei-

läufig die Vorstellung zum Widerspruch gebracht, dafs die Lust der Gegenstand der sittlichen Erkenntnifs ist; im Hippias wird gegen die gestritten, dafs die Tugend sofern sie Erkenntnifs ist, nicht die Erkenntnifs des Gegenstandes ist, den sie jedesmal behandelt. Dafs nun Viele leichter finden werden von dem Hippias aus das Positive zu finden, kann nichts für seine spätere Abfassung beweisen. Denn der Grund liegt nur in unserer neueren Ansicht. Vielmehr ist offenbar, dafs Platon mit dem Gange im Protagoras sehr wohl zufrieden gewesen, da er in den folgenden kleinen Gesprächen so unmittelbar darauf weiter geht, und die ganze Idee von der Lehrbarkeit der Tugend noch in einer langen vor uns liegenden Reihe festgehalten wird, und auch weit inniger mit der ganzen Philosophie des Platon zusammenhängt als die etwas einseitige wenn gleich vielleicht reiner sokratische Behandlung im Hippias. Daher dieses Gespräch, wenn man es, wohin es auch immer sei, nach dem Protagoras stellt, allemal die natürliche Fortschreitung unterbricht. Auch findet sich weder in dem Hippias irgend eine Rükweisung auf den Protagoras, noch in irgend einem von den Anhängen des lezteren eine auf den Hippias. Eben so wenig wird diese Ansicht bestätiget durch die im zweiten Theile unseres Gespräches durchgeführte Behauptung, dafs der Gute vorsäzlich fehle und nur der Schlechte unvorsäzlich. Denn diese müfste; wenn der Hippias ein Nachtrag zum Protagoras wäre, offenbar in Verbindung gebracht worden sein mit der dort vorgetragenen Voraussezung, dafs Niemand vorsäzlich fehle. Nun ist zwar im Hippias jenem Saze zulezt die Wendung gegeben, wenn also jemand vorsäzlich fehle so müsse

das der Gute sein, wobei vorausgesezt zu werden scheint, wahrscheinlicher aber fehle niemand vorsäzlich. Allein weit mehr würde dieses heraus gehoben worden sein, wenn es von Platon als eine Rükweisung auf den Protagoras geschrieben wäre. Daher sich immer noch weit eher denken läſst, daſs jene Voraussezung im Protagoras zum Theil auch im Vertrauen auf dieses im Hippias bereits Durchgeführte so ohne weiteres und unbeschüzt konnte hingestellt werden. Daher bleibt nichts übrig, als den Hippias vor den Protagoras zu sezen, und ihn anzusehen als den ersten Versuch jenen Gedanken von der Natur der Tugend auf die bekannte indirekte Weise auszuführen, der aber nicht genug gelungen schien, und dadurch jenes gröſsere schönere Werk veranlaſste. In diesem nun wäre freilich die eingeflochtene Prüfung der Gesinnung und der Methode ganz neu hinzugekommen mit Allem was davon unmittelbar abhängt; allein das wäre wohl auch sehr zu begreifen, daſs dem Platon etwas ähnliches begegnen muſste, wenn er einen bereits abgehandelten Gegenstand von neuem verbessernd darstellen wollte. Auch könnte man diese Ansicht noch zu gröſserer Wahrscheinlichkeit durchführen, wenn man genauer darlegte, wie fast von Allem, was übrigens der Protagoras enthält, irgend ein wenn auch meistens nur dürftiger Keim im Hippias zu finden ist, sowohl vom Inhalt als von den verschiedenen Arten der Behandlung. Da nun dieses die günstigste Ansicht ist, welche sich von dem Werke fassen läſst, und doch auch so der Hippias gewissermaſsen als durch den Protagoras verdrängt erscheint: so konnte ihm auf keinen Fall ein anderer Plaz als in diesem Anhange angewiesen werden.

Allein wenn man das Einzelne genauer untersucht: so verdunkelt sich auch diese günstige Ansicht wieder, und es erheben sich mancherlei Zweifel dagegen, ob dies Gespräch auch in der That ein Werk des Platon sein könne. Unmittelbar freilich und zunächst entstehen sie nur aus der Einkleidung. Denn hier ist Manches theils so unbeholfen, daſs man es kaum dem Platon zutrauen kann; theils, wie in der ganzen Rede von der olympischen Selbstausstellung des Hippias, die Ironie über den Sophisten so abgeschnitten von dem übrigen Inhalte des Gespräches, wie sie sonst beim Platon nicht zu finden ist; theils auch die Abwechselungen der Manier des Dialogs so zweklos angebracht, daſs kaum möglich scheint, Platon sollte sie fast zum ersten Mal so angewendet haben. Allein ist jemand einmal durch diese Einzelheiten, welche die Anmerkungen näher nachweisen sollen, aufmerksam gemacht, dem wird dann mehreres verdächtig erscheinen. Viele zum Beispiel von den unverkennbaren Aehnlichkeiten mit dem Protagoras werden der Nachahmung verdächtig, wenn man erwägt, daſs sie in diesem grade aus dem neu hinzugekommenen dem Hippias fremden Inhalt hervorgehn, in dem Hippias aber fast nur leeren Prunk abgeben. Dann auch besonders die Art wie vom Homeros ausgegangen wird erscheint als Nothbehelf eines mit den dem Platon wertheren Lyrikern unbekannten Schülers; so auch die Klage, daſs man ihn nicht mehr fragen könne wie er es gemeint, dem Protagoras nachgeklagt. Selbst Hippias scheint nur aus den Personen jenes Gesprächs auf gut Glükk herausgegriffen als Hauptperson ohne irgend

einen besonderen Grund, wie wir ihn doch sonst gröſstentheils aufzeigen können. Ja wer einmal das ganze Gespräch genau in diesem Lichte besieht, für den hat auch die Ausübung der Dialektik darin ein merkwürdiges bald ängstliches bald unbeholfenes Wesen, das eben auch fast nur dem Ion gleicht. So daſs Mancher es leicht für das Beste halten könnte, auch auf den Hippias jene Vorstellungsart anzuwenden, die dem Platon sein unläugbares Eigenthum der ersten Erfindung und Anordnung erhalten, in dem übrigen aber einen mühsamen zwar und ziemlich verständigen, doch aber nicht mit dem Geist und Geschmakk des Meisters ihm nacharbeitenden Schüler erkennen würde. Daher es Bekker mir ganz recht gemacht, daſs er auch dieses Gespräch gradezu einem unbekannten Verfasser zugeschrieben, der höchst wahrscheinlich mit dem Verfasser des Ion eine und dieselbe Person sein dürfte. Für Andere indessen mag wiederum die Thatsache überwiegen, daſs Aristoteles dieses Gespräch anführt, zwar nicht unter dem Namen des Platon, aber doch so wie er auch entschiedene Werke seines Lehrers öfters anzuführen pflegt. Denn im allgemeinen zu sagen, daſs man bei Untersuchungen über die Aechtheit platonischer Gespräche auf die Anführungen des Aristoteles gar keine Rüksicht zu nehmen habe, das möchte ich auch jezt noch nicht verantworten. Nur diese freilich beweiset eigentlich nur daſs Aristoteles unser Gespräch gekannt, nicht bestimmt daſs er es dem Platon zugeschrieben.

HIPPIAS.

EUDIKOS. SOKRATES. HIPPIAS.

EUD. Du aber, Sokrates, warum schweigst 363
du, nachdem Hippias uns so vieles ausgestellt, und lobst nicht entweder mit uns etwas von dem Gesagten, oder tadelst auch, wenn dir etwas nicht gut gesagt zu sein scheint? Zumal auch nur wir übrig geblieben sind, die wir uns doch vorzüglich bestreben theilzuhaben an wissenschaftlicher Beschäftigung.

SOK. Allerdings, Eudikos, habe ich einiges, was ich ganz gern erfragen möchte vom Hippias, über das was er eben sprach vom Homeros. Denn auch von deinem Vater Apemantos habe ich gehört, die Ilias wäre ein schöneres Gedicht als die Odysseia, und zwar um soviel schöner als Achilleus besser wäre dann Odysseus. Jedes nämlich von diesen Gedichten, sagte er, wäre auf Einen, das eine auf den Odysseus gedichtet, das andere auf den Achilleus. Darüber nun möchte ich mich gern, wenn es dem Hippias gelegen ist, weiter befragen, was ihn wohl dünkt von diesen beiden Männern, welchen er für den besseren hält; da er uns ja doch so viel und vielerlei anderes vorgetragen hat über andere Dichter sowohl als über den Homeros.

EUD. Offenbar wird dir ja Hippias nicht abschlagen, wenn du ihn etwas fragst zu antworten. Nicht wahr, Hippias, wenn Sokrates dich etwas fragt wirst du antworten? oder was wirst du thun?

HIP. Das wäre ja arg, o Eudikos, wenn ich nach Olympia zwar in die Festversammlung der Hellenen, wenn die Spiele gefeiert werden, jedesmal von Hause aus Elis hinaufginge nach dem Tempel und mich anböte, sowohl was nur einer will von allem zur Prunkrede mir schon vorbereiteten vorzutragen, als auch Jedem zu antworten, der mich nur was immer fragt, jezt aber des Sokrates Frage ausweichen wollte!

SOK. In einem glükseligen Zustande befindest du dich, Hippias, wenn du jede Olympiade, so guter Zuversicht für deine Seele was Weisheit betrifft, zum Feste kommst; und es
364 sollte mich wundern, wenn irgend einer von denen, die sich dort in Leibesübungen zeigen, so furchtlos und fest vertrauend auf seinen Leib dort hinginge zum Kampf, wie du sagst auf deinen Verstand.

HIP. Ganz natürlich, o Sokrates, daſs es mir so ergeht. Denn seitdem ich angefangen bei den Olympischen Spielen mich im Wettkampf zu zeigen, bin ich noch auf keinen jemals getroffen, der in irgend etwas vortrefflicher gewesen wäre als ich.

SOK. Ein schönes Denkmal der Weisheit, o Hippias, muſs dieser dein Ruhm sowohl der Stadt Elis sein als auch deinen Eltern. Allein was sagst du uns wegen des Achilleus und des Odysseus? welchen hältst du, und worin, für besser? Denn als unserer so viele drin waren und du deine Schaurede hieltest, blieb ich zurük hinter deiner Rede. Denn ich trug Beden-

ken dich weiter zu fragen, weil viel Volks drinnen war, und um dir nicht Störung zu machen durch mein Fragen in deiner Prunkrede. Nun wir aber weniger sind und Eudikos mir zuredet zu fragen: so sprich doch und lehre uns deutlicher, was du sagtest von diesen beiden Männern? wie unterschiedest du sie?

Hip. Ich will dir also noch deutlicher als damals erklären, was ich meine von diesen und andern. Ich behaupte nämlich, Homeros habe in seinen Gedichten als den besten unter den nach Troja gekommenen den Achilleus dargestellt, als den weisesten aber den Nestor, und als den vielgewandtesten den Odysseus.

Sok. Weh mir Hippias! Thätest du mir wohl soviel zu Liebe mich nicht auszulachen, wenn ich nur mit Mühe begreife was du meinst, und oft weiter frage? so versuche denn mir gern und sanftmüthig zu antworten.

Hip. Das wäre ja schändlich, Sokrates, wenn ich Andere zwar eben hierin unterwiese und mir Geld dafür geben liefse, selbst aber von dir befragt keine Nachsicht beweisen und dir nicht sanftmüthig antworten wollte.

Sok. Sehr schön gesprochen! Ich also, wie du sagtest; Achilleus werde als der beste dargestellt, glaubte ich zu verstehen was du meintest, so auch wie Nestor als der weiseste. Hernach aber als du vom Odysseus sagtest, der Dichter habe ihn als den vielgewandtesten dargestellt, dieses, um dir die Wahrheit zu sagen, weifs ich ganz und gar nicht wie du es meinst. Sage mir also, ob ich es vielleicht hieraus besser verstehn werde, wird Achilleus nicht als vielgewandt vom Homeros dargestellt?

Hip. Ganz und gar nicht, Sokrates, sondern als höchst einfach. Denn gleich in der

Bittgesandtschaft wo er sie mit einander redend vorstellt, sagt sein Achilleus zum Odysseus:
365 Edler Laertiad', erfindungsreicher Odysseus, Sieh ich mufs die Rede nur grad' und frank dir verweigern, So wie im Herzen ich denk und wie's zu vollenden ich meine. Denn mir verhafst ist Jener so sehr wie des Aïdes Pforten, Wer ein Andres im Herzen verbirgt, ein Anderes redet. Aber ich selbst will sagen, so wie's unfehlbar geschehn wird. In diesen Versen offenbart er die Gemüthsart jedes der beiden Männer, dafs nämlich Achilleus wahr sei und einfach, Odysseus aber vielgewandt und falsch. Denn den Achilleus läfst er ja diese Verse dem Odysseus sagen.

Sok. Jezt mag ich wohl beinahe verstehen, Hippias, was du meinst. Unter dem vielgewandten nämlich meinst du einen falschen, wie sich ja zeigt.

Hip. Allerdings, Sokrates. Denn als einen solchen stellt Homeros den Odysseus dar an vielen Orten, sowohl in der Ilias als in der Odysseia.

Sok. Also dünkte, wie es scheint, den Homeros ein anderer Mann wahrhaft zu sein, und wieder ein anderer falsch, nicht aber derselbe?

Hip. Wie sollte es auch nicht Sokrates?

Sok. Dünkt es etwa dich auch selbst so, Hippias?

Hip. Vor allen Dingen freilich! Es wäre ja auch arg, wenn nicht.

Sok. So wollen wir dann den Homeros jezt lassen, da es ohnedies unmöglich ist ihn zu befragen, was er sich wohl dachte, als er diese Verse dichtete. Da du aber dich der Sache offenbar annimmst, und du selbst das glaubst, was du behauptest dafs Homeros meine: so ant-

worte gemeinschaftlich für den Homeros und für dich selbst.

Hip. Das soll geschehen, und frage nur in kurzem was du willst.

Sok. Meinst du unter den Falschen solche die untüchtig sind etwas zu thun, wie die Kranken, oder die tüchtig sind etwas zu thun?

Hip. Tüchtige meine ich, und zwar gar sehr zu vielem Andern sowohl als auch dazu die Menschen zu hintergehen.

Sok. Tüchtig sind sie also nach deiner Rede wie es scheint und vielgewandt. Nicht wahr?

Hip. Ja.

Sok. Vielgewandt nun und betrügerisch sind sie das etwa aus Albernheit und Unklugheit, oder aus einer gewissen List und Klugheit?

Hip. Aus List allerdings und aus Klugheit.

Sok. Klug sind sie also wie es scheint.

Hip. Ja beim Zeus gar sehr.

Sok. Und als Kluge sollten sie nicht dessen kundig sein, was sie thun? oder sind sie es?

Hip. Wohl sind sie dessen gar sehr kundig; darum eben thun sie ja übel.

Sok. Und als dessen Kundige, sind sie Unverständige oder Weise?

Hip. Weise allerdings, eben darin im Betrügen.

Sok. Komm denn, lafs uns noch einmal 366
wiederholen, was das ist, was du sagst. Die Falschen behauptest du sind tüchtig und klug und kundig und weise, worin sie falsch sind?

Hip. Das behaupte ich freilich.

Sok. Und Andere sind die Wahren und die Falschen, ganz einander entgegengesezt.

Hip. Das meine ich.

SOK. Wohlan also von den Tüchtigen und Weisen sind die Falschen welche, nach deiner Rede?

HIP. Ganz gewiſs.

SOK. Wenn du nun sagst, tüchtig und weise wären auch die Falschen eben darin: meinst du daſs sie tüchtig sind zu lügen, wann sie wollen darin, worin sie eben lügen, oder untüchtig?

HIP. Tüchtig, meine ich.

SOK. Um es also kurz zusammen zu fassen, die Falschen sind weise und tüchtig zu lügen?

HIP. Ja.

SOK. Ein zum Lügen untüchtiger und unverständiger Mann wäre also nicht falsch?

HIP. So ist es.

SOK. Tüchtig aber ist doch wohl Jeder, der das was er will alsdann thut wann er es will; ich meine aber nicht wenn einer aus Krankheit daran verhindert wird, oder deſs etwas; sondern so wie du vermögend bist meinen Namen zu schreiben, wann immer du willst, so meine ich. Nennst du nicht den tüchtig, mit dem es so steht?

HIP. Ja.

SOK. Sage mir also, Hippias, bist du nicht wohl erfahren im Rechnen und der Rechenkunst?

HIP. Ganz vorzüglich, Sokrates.

SOK. Also wenn auch dich Jemand fragte nach dreimal Siebenhundert, welche Zahl das ist, so würdest du, wenn du nur wolltest, ganz vorzüglich und geschwind das Richtige hierüber sagen?

HIP. Allerdings.

SOK. Etwa weil du der tüchtigste und weiseste bist hierin?

HIP. Ja.

Sok. Bist du aber wohl nur der weiseste und tüchtigste, oder auch der beste eben darin, worin der tüchtigste und weiseste, im Rechnen?

Hip. Auch der beste offenbar, Sokrates.

Sok. Das wahre also hierüber zu sagen wärst du der tüchtigste; nicht wahr?

Hip. Ich denke wenigstens.

Sok. Wie aber das Falsche eben hierin? Und beantworte mir das wie das vorige o Hippias unverholen und edelmüthig. Wenn dich Jemand fragte nach dreimal Siebenhundert wieviel das ist, würdest du wohl auch am besten lügen, und jedesmal auf gleiche Weise das Falsche hierüber sagen können, wenn du lügen und niemals richtig antworten wolltest; oder könnte der Unverständige im Rechnen besser lügen als du wenn du wolltest? Oder würde der Unverständige oft, wenn er auch falsches sagen wollte,
das Richtige vorbringen unvorsäzlich wenn es sich 367
eben träfe, weil er es nämlich nicht weiſs? Du aber der Unterrichtete würdest, wenn du doch lügen wolltest, jedesmal gleich gut lügen?

Hip. Ja, so verhält es sich, wie du sagst.

Sok. Ist nun wohl der Falsche in andern Dingen zwar falsch, aber nicht in Zahlen? und könnte er im Zählen nicht lügen?

Hip. Beim Zeus auch in Zahlen.

Sok. Sezen wir also auch dies, Hippias, es sei ein Mensch falsch in Rechnungen und Zahlen?

Hip. Ja.

Sok. Wer also wäre dieser? Muſs ihm nicht, wenn er falsch sein soll, das zukommen, wie du eben eingestandest, daſs er tüchtig ist im Lügen? Denn von dem Untüchtigen im Lügen sagtest du, wenn du dich noch erinnerst, daſs er nie falsch sein könne.

Hip. Dessen erinnere ich mich, und so wurde gesagt.

Sok. Und zeigtest du dich nicht eben, als der allertüchtigste zum Lügen im Rechnen?

Hip. Ja, auch das wurde gesagt.

Sok. Und bist du nicht auch der tüchtigste das Richtige zu sagen in Rechnungen?

Hip. Allerdings.

Sok. Also derselbe ist der tüchtigste das Wahre und auch das Falsche zu sagen im Rechnen? Dies aber ist der gute hierin, der Rechner?

Hip. Ja.

Sok. Wer anders wird uns also falsch im Rechnen, Hippias, als der gute? Denn der ist auch der tüchtige, der aber ist auch der wahre?

Hip. So zeigt es sich.

Sok. Siehst du also, daſs derselbe der Falsche ist und auch der Wahre hierin? Und der Wahre um nichts besser als der Falsche? Denn er ist ja derselbe, und keinesweges verhalten sie sich ganz entgegengesezt, wie du vorhin meintest.

Hip. Es scheint nicht, hierin wenigstens.

Sok. Willst du, daſs wir es auch anderwärts betrachten?

Hip. Wenn anders auch du es willst.

Sok. Bist du nicht auch in der Meſskunst erfahren?

Hip. Das bin ich.

Sok. Wie nun? verhält es sich in der Meſskunst nicht eben so? derselbe ist der tüchtigste zu lügen und auch das Richtige zu sagen über die Umrisse, der Meſskünstler?

Hip. Ja.

Sok. Ist nun hierin ein Anderer gut, als eben dieser?

Hip. Kein anderer.

Sok. Also der gute und weise Meſskünstler ist der geschikteste zu beiden. Und wenn irgend Einer falsch ist in dem was Umrisse betrifft; so ist er es, der gute. Denn dieser ist tüchtig. Der Schlechte aber war untüchtig zum Lügen, so daſs er nie falsch sein kann, da er untüchtig ist zum Lügen, wie wir waren einig geworden.

Hip. So ist es.

Sok. Nun auch noch den dritten, laſs uns betrachten den Sternkundigen, in welcher Kunst du noch mehr ein Meister zu sein glaubst als in den vorigen. Nicht wahr, Hippias?

Hip. Ja.

Sok. Ist es nun nicht in der Sternkunde ganz dasselbe?

Hip. Wahrscheinlich wohl Sokrates. 363

Sok. Auch in der Sternkunde also, wenn irgend einer falsch ist wird es der gute Sternkundige sein, der tüchtig ist zum Lügen. Denn der Untüchtige nicht, der ist unverständig.

Hip. So ergiebt es sich.

Sok. Derselbe also wird auch in der Sternkunde der Wahrhafte sein und der Falsche.

Hip. Das scheint so.

Sok. Komm also, Hippias, und erwäge es überall so in allen Erkenntnissen, ob es sich irgendwo anders verhält oder so. Denn du bist ja in den meisten Künsten unter allen Menschen der weiseste. Wie ich dich auch einmal habe rühmen gehört und deine vielfältige beneidenswerthe Weisheit beschreiben auf dem Markt an den Wechseltischen. Du sagtest nämlich, du wärest einmal so nach Olympia gekommen, daſs alles was du an deinem Leibe hattest deine Arbeit gewesen wäre. Zuerst der Ring den du anhattest, damit fingst du an, wäre deine Arbeit

gewesen, dafs du also auch Steine zu schneiden verständest, und noch ein anderes Siegel deine Arbeit, und einen Badekrazer und ein Oelfläschchen, die du selbst gemacht. Hernach auch die Schuhe, die du anhattest behauptetest du selbst geschnitten zu haben, und den Mantel gewebt und das Unterkleid, und was Allen das sonderbarste schien und der gröfsten Geschiklichkeit Ausstellung, als du sagtest, der Gürtel deines Unterkleides sehe zwar aus wie die Persischen der Vornehmen, diesen aber hättest du selbst geflochten. Ueberdies hättest du Gedichte bei dir gehabt, epische und Tragödien und Dithyramben und ungebunden gar viele und mancherlei ausgearbeitete Vorträge. Und so wärest du in jenen Künsten also, deren ich vorhin erwähnte, als ein Meister hingekommen ausgezeichnet vor den andern, und auch im Tonmaafs und Wohllaut und der Sprachrichtigkeit, und noch überdies in vielen andern, wie ich mich gar wohl zu erinnern glaube. Wiewohl dein Erinnerungskunststük habe ich ganz vergessen, wie es scheint, worin du glaubtest am meisten zu glänzen. Ich glaube aber auch noch viel anderes vergessen zu haben. Also, was ich eigentlich meine, sowohl in Hinsicht auf deine eignen Künste, denn auch die sind schon hinreichend, als auch auf Anderer ihre, sage mir, ob du irgend findest nach dem bisher unter uns eingestandenen, worin der Wahrhafte und der Falsche getrennt sind, und nicht derselbe. Erwäge dies an welcher Geschiklichkeit oder Kunststük oder wie du es am liebsten nennen magst, du nur immer willst. Gewifs, du wirst keine finden, Freund, denn es giebt keine. Aber sage selbst.

369 Hip. Ich weifs nichts, Sokrates, so jezt gleich.

Sok. Du wirst auch niemals, wie ich glaube. Wenn ich aber Recht habe: so erinnerst du dich doch was uns aus der Rede folgt.

Hip. Noch merke ich nicht recht, Sokrates, was du willst.

Sok. Jezt vielleicht bedienest du dich eben nicht deines Erinnerungs-Kunststükkes, offenbar weil du glaubst daſs du nicht darfst. Ich will dich aber wohl erinnern. Du weiſst doch, daſs du sagtest, Achilleus sei wahrhaft, Odysseus aber falsch und vielgewandt?

Hip. Ja.

Sok. Jezt aber, merkst du doch, hat sich gezeigt, daſs der Wahre und der Falsche derselbe ist: so daſs, wenn Odysseus falsch war, er auch wahr wird, und Achilleus der wahre auch falsch, und daſs die Männer nicht verschieden sind oder entgegengesezt, sondern ähnlich.

Hip. O Sokrates, jedesmal flichtst du solcherlei Reden zusammen, und aufnehmend was nur das schwierigste an einer Sache ist, bleibst du an diesem hängen und greifst es immer nur bei wenigem an; niemals aber streitest du gegen die ganze Sache von der die Rede ist. Denn auch jezt, wenn du willst, will ich dir durch viele Beweisstellen in einer tüchtigen Rede darthun, daſs Homeros in seinen Gedichten am Achilleus einen Besseren darstellt als Odysseus, und ohne Falsch, diesen aber als listig und vieles erlügend und schlechter als Achilleus. Wenn du nun willst: so stelle dieser Rede eine andere entgegen, daſs jener der bessere ist. Dann werden die hier Anwesenden leichter erfahren, welcher von uns besser spricht.

Sok. O Hippias, ich bestreite das ja gar nicht, daſs du nicht weiser wärest als ich. Aber ich pflege jedesmal wenn Jemand etwas sagt

recht Acht zu geben, zumal wenn ich den für weise halte, der da redet; und aus Verlangen zu verstehen was er meint, forsche ich nach, und überlege die Sache weiter, und vergleiche das Gesagte um es zu verstehen. Wenn mir aber der Sprechende unbedeutend vorkommt: so frage ich weder weiter, noch kümmere ich mich überhaupt um das was er sagt. Und hieran eben kannst du erkennen, wen ich für weise halte. Denn du wirst mich immer gar emsig darüber her finden, was ein solcher sagt, und forschend von ihm, damit ich etwas lerne und gefördert werde dadurch. Daher habe ich auch izt während deiner Rede mir bedacht, daſs in Absicht der Verse, welche du vorhin anführtest und zeigtest Achilleus sage sie gegen den Odysseus als gegen einen der leere Worte mache, wie wunderbar es mich bedünken würde, wenn du Recht haben solltest; weil Odysseus, der viel-
370 gewandte, nirgends als ein Lügner erscheint,
Achilleus aber erscheint als ein vielgewandter nach deiner Rede; er lügt wenigstens. Denn nachdem er jene Verse gesprochen, welche auch du vorhin anführtest, Denn mir verhaſst ist jener so sehr wie des Aïdes Pforten Wer ein Andres im Herzen verbirgt ein Anderes redet: so sagt er bald darauf, er würde sich weder vom Odysseus und Agamemnon herumbringen lassen, noch überhaupt vor Troja bleiben, sondern Morgen, spricht er, bring ich ein Opfer für Zeus und die anderen Götter, Wohl dann belad' ich die Schiffe und wann ich ins Meer sie gezogen, Wirst du schaun so du willst, und solcherlei Dinge dich kümmern Schwimmen im Morgenroth auf dem fluthenden Hellespontos Meine Schiff' und darin die eiferig rudernden Männer; Und wenn glükliche Fahrt der Ge-

staderschütterer gönnet, Möcht ich am dritten Tag in die schollige Phthia gelangen. Und noch vor diesem hatte er zankend zum Agamemnon gesagt: Doch nun geh ich gen Phthia! Denn weit zuträglicher ist es, Heim mit den Schiffen zu gehn, den gebogenen! Schwerlich auch wirst du Weil du allhier mich entehrst noch Schäz' und Güter dir häufen. Ohnerachtet er nun dieses gesprochen das eine Mal vor dem ganzen Heer, das andere Mal zu seinen Freunden: so zeigt sich doch nirgend, daſs er weder die geringste Zurüstung gemacht, noch irgend versucht die Schiffe in See zu lassen um nach Hause zu segeln; sondern vielmehr daſs er sehr vornehm sich wenig daraus macht ob er wahr redet. Deshalb nun Hippias fragte ich dich von Anfang an, zweifelhaft welchen von diesen Männern der Dichter als den besseren gedichtet hat, und in der Meinung, daſs beide sehr vortrefflich wären, und schwer zu entscheiden, welcher der bessere sowohl in Absicht auf Wahrheit und Falschheit als in jeder andern Tugend. Denn beide sind auch hierin einander fast gleich.

Hip. Du untersuchst eben die Sache gar nicht ordentlich, Sokrates. Denn was Achilleus lügt, das lügt er offenbar gar nicht hinterlistig sondern unvorsäzlich, weil er durch die Unglüksfälle des Heeres genöthiget ward zu bleiben und Hülfe zu leisten, Odysseus aber thut es vorsäzlich und hinterlistig.

Sok. Du betrügst mich, liebster Hippias, und ahmest selbst den Odysseus nach.

Hip. Keinesweges, Sokrates! Was meinst
du aber, und worin? 371

Sok. Weil du behauptest, Achilleus lüge nicht mit böser Absicht, der doch so listig und

tükkisch ist noch aufser seinen leeren Worten, wie ihn nämlich Homeros gedichtet hat, dafs er sich um so viel klüger zeigt als Odysseus in der Kunst leicht und unentdekt mit seinen Worten zu spielen, dafs er es sogar wagte in jenes Gegenwart sich selbst zu widersprechen, ohne dafs Odysseus es bemerkt. Wenigstens findet sich nirgend, dafs Odysseus so mit ihm spricht, als habe er bemerkt, dafs jener gelogen.

Hip. Was meinst du nur hiemit, Sokrates?

Sok. Weifst du nicht, dafs nachher einmal redend er zum Odysseus zwar gesagt hatte, er werde mit der Morgenröthe absegeln, zum Ajas aber sagt, er werde nicht absegeln, sondern ganz andere Dinge redet?

Hip. Wo denn?

Sok. Wo er sagt: Denn nicht werd' ich eher des blutigen Kampfes gedenken Ehe des waltenden Priamos Sohn der göttliche Hektor Schon die Gezelt' und Schiffe der Myrmidonen erreicht hat Agos Volk hinmordend, und Glut in den Schiffen entflammet. Doch wird hoff' ich bei meinem Gezelt und dunkelen Schiffen Hektor wie eifrig er ist, sich wohl enthalten des Kampfes. Du also Hippias glaubst, der Sohn der Thetis und des so sehr weisen Cheiron Zögling sei so vergefslich gewesen, dafs nachdem er kurz zuvor diejenigen aufs heftigste geschmäht die leere Worte machen, er unmittelbar darauf zum Odysseus gesagt habe, er werde schiffen, zum Ajas aber er werde bleiben, es aber doch nicht aus böser Absicht gethan habe, noch in der Meinung Odysseus sei einfältig, und er selbst werde ihn im Ränkemachen und Lügen weit übertreffen?

Hip. Nicht so dünkt mich, Sokrates; sondern auch hier spricht er, weil er sich anders besonnen aus Einfalt zum Ajas anders als zum Odysseus. Odysseus aber, wenn er wo die Wahrheit sagt thut er es in böser Absicht, und wenn er lügt eben so.

Sok. So ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus.

Hip. Keinesweges doch wohl, Sokrates.

Sok. Wie denn? sind uns nicht eben die vorsäzlich Lügenden besser erschienen als die unvorsäzlich?

Hip. Und wie sollten doch, o Sokrates, die welche vorsäzlich beleidigen und Andern Unheil bereiten und Uebles zufügen besser sein, als die es unvorsäzlich thun, gegen die man ja viel Nachsicht pflegt zu haben, wenn Jemand 372
ohne Wissen beleidigt oder hintergeht oder sonst etwas Uebles thut. Wie denn auch die Geseze weit härter sind gegen die, welche vorsäzlich etwas Böses thun oder lügen, als gegen die Andern.

Sok. Siehst du, Hippias, daſs ich Recht habe, wenn ich sage daſs ich emsig bin im Fragen der Weisen? Und ich mag wohl nur dies Eine Gute haben, übrigens aber es schlecht genug um mich stehen. Denn wie die Dinge sich eigentlich verhalten, das entgeht mir und ich weiſs davon nichts. Das ist daraus zur Genüge abzunehmen, daſs wenn ich mit einem von euch zusammenkomme, die ihr gepriesen werdet um eure Weisheit, und denen alle Hellenen ihre Weisheit bezeugen, ich immer als einer erscheine der nichts weiſs. Denn ich bin, um es gerade heraus zu sagen, fast über gar nichts derselben Meinung mit euch. Und welchen gröſseren Beweis des Unverstandes könnte es

wohl geben, als wenn Jemand mit weisen Männern uneins ist. Nur dies Eine sonderbare Gute habe ich an mir, was mich noch erhält; ich schäme mich nämlich nicht zu lernen, sondern ich forsche und frage und bin Jedem sehr dankbar der mir antwortet, und habe noch nie Jemanden diesen Dank entzogen. Denn ich habe noch nie verläugnet wo ich etwas gelernt hatte, und etwa das Gelernte für das Meinige ausgegeben als hätte ich es erfunden. Sondern ich lobpreise meinen Lehrer als einen Weisen und zeige was ich von ihm gelernt. So auch jezt in dem was du sagst, stimme ich dir nicht bei, sondern weiche gar sehr weit von dir ab. Und soviel weiſs ich sehr gut, daſs die Schuld davon ganz an mir liegt, weil ich eben ein solcher bin wie ich bin, um nichts gröſseres auf mich selbst zu sagen. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegentheil von dem, was du sagst, daſs nämlich wer Andern Schaden thut und sie beleidigt belügt betrügt und sonst sich vorsäzlich vergeht, und nicht unvorsäzlich, besser ist als wer unvorsäzlich. Bisweilen freilich dünkt mich auch wieder das Gegentheil davon, und ich schwanke also über die Sache, offenbar weil ich sie nicht weiſs. Jezt nun in diesem Augenblikk habe ich jenen Anfall bekommen, daſs mich die vorsäzlich in etwas fehlenden besser dünken als die unvorsäzlich. Ich beschuldige aber die bisherigen Reden an dem jezigen Zufall Ursache zu sein, daſs mir eben jezt die, welche dies Alles unvorsäzlich thun, schlechter erscheinen als welche vorsäzlich. Du also nimm dich meiner an, und schlage mir nicht ab meine Seele zu heilen. Denn weit gröſsere Wohlthat erzeigst du mir ja, wenn du meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als

wenn meinen Leib von einer Krankheit. Willst du nun eine lange Rede sprechen: so sage ich dir voraus, daſs du mich nicht heilen wirst; 373
denn ich könnte dir nicht folgen. Willst du mir aber so wie bisher antworten: so wirst du mir groſsen Nuzen schaffen, und auch selbst, glaube ich, keinen Schaden davon haben. Mit Recht auch könnte ich dich zu Hülfe rufen, o Sohn des Apemantos. Denn du hast mich aufgeregt mit dem Hippias zu reden. Wenn er mir also nun nicht antworten will, so bitte du ihn für mich.

Eud. Gewiſs, Sokrates, ich glaube, daſs es bei dem Hippias unserer Bitte gar nicht bedürfen wird. Denn so lautet gar nicht, was er uns vorher gesagt, sondern daſs er keines Menschen Frage ausweichen wollte. Nicht wahr, Hippias sagtest du das nicht?

Hip. Das habe ich gesagt. Aber Sokrates verwirrt einen immer im Gespräch, Eudikos, und thut recht wie einer der auf Beleidigung ausgeht.

Sok. O bester Hippias, nicht vorsäzlich thue ich das, sonst wäre ich ja gar weise und gewaltig nach deiner Rede, sondern unvorsäzlich, so daſs du mir Nachsicht zu beweisen hast. Denn du sagst ja, man müsse, wenn Jemand unvorsäzlich beleidigt, Nachsicht beweisen.

Eud. Thue auch nur ja nicht anders, Hippias; sondern sowohl deiner vorigen Reden als auch unserntwegen antworte was dich Sokrates fragt.

Hip. Gut ich will antworten, da auch du mich bittest. Frage also was du willst.

Sok. Ich trage eben groſses Verlangen, o Hippias, das izt besprochene zu erforschen, wer wohl besser ist die vorsäzlich oder die unvorsäz-

lich fehlenden. Nun, glaube ich, so am besten der Untersuchung beizukommen; antworte mir also. Nennst du einen Läufer gut?

HIP. Ja.

SOK. Auch schlecht?

HIP. Ja.

SOK. Nicht wahr, gut ist der gut läuft schlecht aber der schlecht?

HIP. Ja.

SOK. Und der langsam laufende läuft schlecht, der geschwind laufende gut?

HIP. Ja.

SOK. Jm Laufen also und für den Läufer ist die Geschwindigkeit das Gute, die Langsamkeit das Schlechte?

HIP. Wie sollte es nicht.

SOK. Welcher ist nun der bessere Läufer, der vorsäzlich langsam läuft, oder der unvorsäzlich?

HIP. Der vorsäzlich.

SOK. Heifst nun nicht Laufen doch etwas verrichten?

HIP. Ja.

SOK. Und wenn verrichten, dann doch auch thun?

HIP. Ja.

SOK. Wer also schlecht läuft, der thut schlechtes und unrühmliches im Lauf?

HIP. Schlechtes. Wie sollte er nicht?

SOK. Und schlecht läuft der langsam laufende?

HIP. Ja.

SOK. Der gute Läufer also thut dieses schlechte und unrühmliche vorsäzlich, der schlechte unvorsäzlich?

HIP. So scheint es wenigstens.

Sok. Im Laufen also ist der nichtsnuziger, der das schlechte unvorsäzlich, als der es vorsäzlich thut?

Hip. Im Laufen, ja.

Sok. Und wie im Ringen? welcher ist 374
der bessere Ringer? der vorsäzlich fällt oder unvorsäzlich?

Hip. Der vorsäzlich, scheint es.

Sok. Und was ist doch schlechter und unrühmlicher beim Ringen, das Fallen oder das Niederwerfen?

Hip. Das Fallen.

Sok. Auch im Ringen also ist der vorsäzlich das schlechte und unrühmliche thut der bessere Ringer als der unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und wie in jeder andern Thätigkeit des Leibes? Kann nicht der dem Leibe nach Bessere beides hervorbringen, das starke und das schwache, das häfsliche und das schöne? So dafs, was sie schlechtes in Beziehung auf den Leib verrichten, der dem Leibe nach Bessere vorsäzlich verrichtet, der schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. Es scheint auch in Absicht auf die Stärke sich so zu verhalten.

Sok. Und wie in Absicht auf die Schönheit der Bewegungen, Hippias? wird nicht der schönere Leib sich nur vorsäzlich in schlechte und häfsliche Stellungen gestalten, der schlechtere aber unvorsäzlich? oder wie dünkt dich?

Hip. Eben so.

Sok. Also auch von der Häfslichkeit der Bewegungen steht die vorsäzliche auf Seiten der Güte, die unvorsäzliche aber auf Seiten der Schlechtigkeit des Leibes.

Hip. So zeigt es sich.

SOK. Und was meinst du von der Stimme? Welche hälst du für besser, die vorsäzlich misstönende oder die unvorsäzlich?

HIP. Die vorsäzlich.

SOK. Und untauglicher, die es unvorsäzlich thut?

HIP. Ja.

SOK. Und möchtest du lieber das Gute besizen oder das Schlechte?

HIP. Das Gute.

SOK. Möchtest du also lieber dafs deine Füfse vorsäzlich hinkten oder unvorsäzlich?

HIP. Vorsäzlich.

SOK. Und ist nicht das Hinken eine Schlechtigkeit und Ungestaltheit der Füfse?

HIP. Ja.

SOK. Und wie? ist nicht die Blödsichtigkeit eine Schlechtigkeit der Augen?

HIP. Ja.

SOK. Was für Augen also möchtest du haben, und mit was für welchen zufrieden sein? mit denen einer vorsäzlich etwas undeutlich sieht und übersieht, oder unvorsäzlich?

HIP. Mit denen vorsäzlich.

SOK. Besser also achtest du an dir selbst dasjenige was vorsäzlich etwas schlecht verrichtet als was unvorsäzlich?

HIP. Ja in solchen Dingen.

SOK. Nicht auch über Alles wie Ohren Nase und Mund und alle Sinne erstrekt sich diese eine Erklärung, dafs man die unvorsäzlich schlechtes verrichtenden nicht zu haben begehrt weil sie schlecht sind; die es aber vorsäzlich thun wohl zu haben wünscht weil sie gut sind?

HIP. Mich dünkt es.

SOK. Und welche Werkzeuge im Gebrauch zu haben ist besser, mit denen einer vorsäzlich

die Sache schlecht verrichtet oder unvorsäzlich? Wie ein Steuerruder womit Einer unvorsäzlich schlecht steuert, ist das besser, oder womit vorsäzlich?

Hip. Womit vorsäzlich.

Sok. Und Bogen eben so, und Leier und Flöte, und Alles zusammen?

Hip. Du hast Recht.

Sok. Und wie? ist es besser ein Pferd mit 375
einer solchen Seele zu haben, daſs es Einer nur vorsäzlich schlecht reitet, oder unvorsäzlich?

Hip. Vorsäzlich.

Sok. Diese also ist die bessere?

Hip. Ja.

Sok. Mit der besseren Pferdeseele also wird Einer die Geschäfte dieser Seele vorsäzlich schlecht verrichten, mit der schlechten unvorsäzlich?

Hip. Allerdings.

Sok. Nicht auch eben so bei Hunden und allen andern Thieren?

Hip. Ja.

Sok. Und wie, ist es besser einen Schüzen mit einer solchen Seele zu haben, welche vorsäzlich das Ziel verfehlt, oder welche unvorsäzlich?

Hip. Welche vorsäzlich.

Sok. Also ist diese die bessere zum Schiesen?

Hip. Ja.

Sok. Also auch die unvorsäzlich fehlende Seele ist schlechter als die vorsäzlich?

Hip. Im Schieſsen, ja.

Sok. Wie aber in der Heilkunde? Ist nicht die welche vorsäzlich Uebles an Leibern anrichtet, heilkundiger?

Hip. Ja.

SOK. Besser also ist sie in dieser Kunst als die nicht heilkundige?

HIP. Besser.

SOK. Und wie die tonkundigere, sei es auf der Leier oder Flöte und so in allem übrigen was Künste und Wissenschaften betrifft, wird nicht überall die bessere vorsäzlich das schlechte und unrühmliche thun und also fehlen, die schlechtere aber unvorsäzlich?

HIP. So zeigt es sich.

SOK. Also unserer Knechte Seelen möchten wir wohl lieber so haben daſs sie vorsäzlich als daſs sie unvorsäzlich fehlen und übel thun, weil jene besser sind hiezu?

HIP. Ja.

SOK. Und wie, unsere eigene wollten wir nicht so gut als möglich haben?

HIP. Ja.

SOK. Und wird sie nun nicht besser sein wenn sie vorsäzlich übel thut und fehlt als wenn unvorsäzlich?

HIP. Arg wäre das aber doch, Sokrates, wenn die vorsäzlich Unrechtthuenden besser sein sollten als die unvorsäzlich.

SOK. Aber es zeigt sich doch so aus dem Gesagten.

HIP. Mir doch nicht.

SOK. Ich glaubte doch, Hippias, es habe sich dir auch gezeigt. Antworte mir aber noch einmal. Die Gerechtigkeit, ist sie nicht entweder eine Kraft oder eine Erkenntniſs oder beides? Oder ist nicht nothwendig daſs die Gerechtigkeit eines von diesen ist?

HIP. Ja.

SOK. Also wenn die Gerechtigkeit eine Kraft der Seele ist: so ist doch die tüchtigere

Seele die gerechtere. Denn als besser war uns eben diese erschienen, Bester.

Hip. So war sie uns erschienen.

Sok. Und wie wenn eine Erkenntniſs, ist dann nicht die weisere Seele die gerechtere? und die ungelehrigere die ungerechtere?

Hip. Ja.

Sok. Und wie wenn beides, ist dann nicht die welche beides hat, Erkenntniſs und Kraft, die gerechtere? und die unverständigere auch die ungerechtere? Verhält es sich nicht nothwendig so?

Hip. Es scheint.

Sok. Und die tüchtigere und weisere, hatte sich die nicht auch als die bessere gezeigt und die mehr im Stande ist beides zu verrichten das Schöne sowohl als das Schlechte in jedem Geschäft?

Hip. Ja.

Sok. Wenn sie also schlechtes verrich- 376
tet: so verrichtet sie es vorsäzlich durch Kraft und Kunst. Und dieses scheint zur Gerechtigkeit zu gehören entweder beides oder eins von beiden.

Hip. Das scheint.

Sok. Und Unrecht thun heiſst schlechtes verrichten, nicht Unrecht thun aber Schönes?

Hip. Ja.

Sok. Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht thut, wird sie vorsäzlich Unrecht thun, die schlechtere aber unvorsäzlich?

Hip. Es scheint.

Sok. Und der gute Mann ist doch der die gute Seele hat, der schlechte aber der die schlechte.

Hip. Ja.

Sok. Der gute Mann also wird vorsäzlich Unrecht thun, der schlechte aber unvorsäzlich, wenn doch der gute die gute Seele hat.

Hip. Die hat er freilich.

Sok. Der also vorsäzlich fehlt und das schlechte und unrechte thut, o Hippias, wenn es einen solchen giebt, wäre kein anderer als der gute.

Hip. Auf keine Weise kann ich dir dieses doch einräumen, o Sokrates.

Sok. Auch ich nicht mir selbst, Hippias. Aber es erscheint uns doch izt nothwendig so aus unserer Rede. Indeſs wie ich schon gesagt habe, ich schwanke hierüber bald so bald so und bleibe mir niemals gleich in meiner Meinung. Und daſs ich schwanke, ist wohl nichts wunderbares, und jeder Ungelehrte: wenn aber auch ihr schwanken wollt, ihr Weisen, das ist dann ein groſses Unglükk auch für uns, wenn wir nicht einmal bei euch zur Ruhe kommen können von unserm Schwanken.

HIPPARCHOS.

Einleitung.

Vielseitige und lange Ueberlegung ist gepflogen worden vor dem Beschlufs, dieses Gespräch, wie schon zwei grofse Meister der Kunst gethan haben, auszustreichen aus der Reihe der dem Platon zugehörigen. Denn Platonisch genug ist die Absicht, die ein verständiger Leser hineinlegen kann, die nämlich die Liebe zum Guten zu behandeln als Liebe zum Gewinn oder als Eigennuz, und sehr genau zusammenhängend mit jenen bekannten Säzen, dafs es kein anderes Nüzliche giebt als das Gute, und dafs die Ergreifung des Bösen nur Irrthum ist in den Menschen. Daher man sehr leicht glauben kann, Platon habe auch von diesem dem gemeinen Leben angehörigen Begriffe aus, wie von dem der Besonnenheit und der Tapferkeit auf den Mittelpunkt seiner Philosophie eindringen gewollt. Wie denn auch dieser Begriff sehr dazu gemacht ist, durch Platonische Dialektik in jenen höheren und ächt ethischen der Liebe zum Guten hineingespielt zu werden. Diese dem Gespräch günstige Ansicht scheint auch bestätiget zu werden durch eine Stelle fast am Ende, in welcher auf eine weitere Ausführung der Gründe und Absichten des Gesagten ziemlich deutlich hingewiesen wird. Sonach könnte man denken,

auch dieses Gespräch beruhe nach Art der vorigen auf einem Entwurf des Platon; so jedoch daſs nur ein kleiner Theil desselben ausgeführt worden, der sich zu dem von Platon gedachten Ganzen höchstens so könnte verhalten haben wie im Lysis das vorläufige Gespräch zu dem Uebrigen. Ein Beispiel, welches sich um so besser hieher schikt, weil grade von einer solchen Behandlung wie die dortige des Begriffs vom Guten, der Uebergang zu einer Ausführung wie die im Hipparchos vielleicht angelegte am leichtesten zu denken ist. Nur freilich daſs, was dort angedeutet ist vom Begriff des Nüzlichen sich weit Platonischer ankündigt als dieses Hipparchische. Das Gespräch wäre dann ein kleines Bruchstükk, dem der Anfang fehlt, und dessen jeziger Schluſs von einer sehr ungeschikten Hand müſste hinzugefügt worden sein. Denn zu einem solchen Ende wie dieses konnte kein Verständiger weder in einem auch nur beiläufigen Gedanken des Platon Veranlassung finden, noch auch, wenn er von dem Entwurf nur das mindeste verstand, ihn dadurch beschliesen oder unterbrechen wollen. Und eben so wenig pflegt Platon mit einem solchen Anfang hereinzustürmen; denn auch dem Menon ohnerachtet er mit der Hauptfrage anfängt, fehlt doch nicht seine Einleitung. Indeſs wollten wir auch um das Gespräch bei seiner einmal eingenommenen Stelle zu schüzen Anfang und Ende einer fremden verstümmelnden und schlecht zu heilenden Hand zuschreiben: so kommt doch dieser günstigen Beurtheilung gar zu weniges in dem Gespräche selbst zu Hülfe. Denn erstlich kommt jener Zusammenhang mit andern Platonischen Ideen, der es retten müſste, nirgends auch nur im mindesten zum Vorschein, und die Voraussezung von

einem höheren ethischen Zwekk und einer ächt dialektischen Behandlung hat gar keinen Grund als den guten Willen; da sonst beim Platon auch nicht soviel als dies Gespräch jezt beträgt, in irgend einem andern, wo es immer sei, zusammengesucht werden kann, woraus nicht einer durch deutliche Merkmale das Ganze, dem es angehört, erkennen könnte. Vielmehr so wie wir ihn haben greift der Hipparchos in kein anderes Werk des Meisters irgend ein, und ist des unbedeutenden und unplatonischen Schlusses so wenig unwürdig, daſs das schlechte Vorurtheil, welches schon durch beide Endpunkte begründet wird nirgend eine tüchtige Widerlegung findet. Die Dialektik nämlich, wenn man sie näher betrachtet, ist ein langsames lahmes Spiel, indem sie ohne Fortschreitung auf demselben Punkte sich immer herumdreht auf den sie Anfangs gestellt wird. Und wer wollte wohl, selbst wenn das Gespräch auf einen weit gröſseren Umfang wäre angelegt gewesen, jene Abschweifung über den Peisistratiden dem Platon zuschreiben, in welcher soviel ungehöriges gemischt ist, und die auch nicht das geringste für irgend einen denkbaren Zwekk des Ganzen könnte beigetragen haben, so daſs man sie eher für das alterthumskundige Probestükk eines mit Gelehrsamkeit prahlenden Sophisten ansehen möchte. Am meisten aber steht wohl dem Hipparchos die gänzliche Abwesenheit desjenigen entgegen, was schon in der allgemeinen Einleitung hoffentlich mit Zustimmung Aller als ein Kennzeichen Platonischer Gespräche zumal der von geringerem Gehalte angegeben ist„ nämlich die Individualisirung der mit dem Sokrates sich unterredenden Personen. Denn es ist hier auch nicht ein einziger Zug zu finden, der etwas an dem Unterred-

ner näher bezeichnete, weder äuſseres noch inneres. Ja selbst das äuſserlichste, sein Name, ist in dem Gespräche selbst nirgends auch nur Ein Mal anzutreffen; so daſs die Vorsezung eines Namens vor seinen Reden nur die Zuthat älterer Abschreiber oder vielleicht Grammatiker zu sein scheint, welche dieser ungewohnte Umstand befremdete, die Ueberschrift des Gesprächs aber nur von jener Abschweifung über den Peisistratiden kann hergerührt haben. Soviel wenigstens läſst sich leicht erweisen, daſs wenn Platon das Gespräch verfaſst, der Mann mit seinem Willen nicht Hipparchos geheiſsen. Denn wie würde sich sein Sokrates in solchem Falle enthalten haben gleich wo er des Peisistratiden zuerst gedenkt, seiner Gleichnamigkeit mit dem Unterredner zu erwähnen? Auf keine Weise gewiſs. Eine ganz unbezeichnete und unbenannte Person aber streitet nicht nur gänzlich mit der Natur des Platonischen Gesprächs, sondern auch hier besonders wäre es ihm sehr leicht gewesen aus den sonst schon von ihm gebrauchten Personen sehr schikliche auszuwählen. So daſs, alles wohl erwogen, nicht einmal ein Entwurf des Platon kann vorhanden gewesen sein nach welchem hier ein Anderer gearbeitet hätte, da schon der Entwurf die ersten Angaben enthalten muſste, auf denen die Schiklichkeit der Person für das Gespräch beruhte. Den Nachahmer hingegen, und zwar den schlechteren, werden die Anmerkungen im Einzelnen häufig genug nachweisen, um auch von dieser Seite her das Urtheil der Verwerfung zu bestätigen, wiewohl auch hier nur Einiges angezeigt wird, anderes aber der eigenen Bemerkung des sprachkundigen Lesers überlassen bleibt. Der Begriff von welchem das Gespräch ausgeht konnte nicht gut anders als

durch Gewinnsucht wiedergegeben werden, wiewohl im gemeinen Leben dies nicht ein so übliches Wort ist als das hellenische. Denn das wesentliche Merkmal an Kleinigkeiten gern gewinnen zu wollen liegt doch darin stärker als in jedem andern, und der Gegensaz mit dem ethischen Begriff der Liebe zum Guten kann auch nach der Absicht des Gespräches nicht leicht zu stark ins Gehör fallen.

NACHTRAG.

Seitdem ich dieses zuerst geschrieben, ist die Sache dieses und des folgenden Gespräches weiter gediehen. Dafs beide wohl einen und denselben Verfasser haben möchten, hatte ich schon angedeutet; und nicht nur ist keine Protestation dagegen eingelegt worden sie beide zu ächten, sondern auch Boeckhs scharfsinniger Ausspruch, der beide mit noch zwei andern schon früher geächteten Gesprächen dem Simon zuschreibt, hat nicht eben Widerspruch gefunden. Denn was Herr Ast dagegen erinnert, ist wohl von weniger Bedeutung. Demohnerachtet habe ich meine behutsame Einleitung stehen lassen, theils damit die Geschichte der Untersuchung ganz bleibe, theils der Gleichförmigkeit wegen. Aus eben diesem Grunde habe ich auch dem Gespräch seine alte Stelle gelassen, und bin in der Ueberschrift, wiewohl ganz Boeckhs Meinung, dafs die ursprüngliche nur den Gegenstand angegeben, doch dem Bekkerschen Text gefolgt; welches auch von dem nächsten Gespräch im voraus gesagt sei.

HIPPARCHOS.

SOKRATES. EIN FREUND.

SOK. Wie also? was ist wohl die Ge-
225 winnsucht, und welche sind Gewinnsüchtige?

FR. Mich dünkt die, welche gern gewinnen mögen an nichts werthem.

SOK. Meinst du wissend es sei nichts werth oder unwissend? Denn wenn unwissend: so hälst du die Gewinnsüchtigen für unverständig.

FR. Keinesweges für unverständig halte ich sie, sondern für listig und böse, und die dem Vortheil und Gewinn nicht widerstehen können, sondern wohl wissend, daſs das nichts werth ist, wovon zu vortheilen sie sich nicht entblöden, sich dennoch nicht entblöden gewinnsüchtig zu handeln aus Unverschämtheit.

SOK. Nennst du also etwa den gewinnsüchtig, wie wenn ein pflanzender Landmann, wohl wissend daſs sein Gepflanztes nichts werth ist dennoch von Erziehung desselben vortheilen will? nennst du den etwa einen solchen?

FR. An allem, Sokrates, glaubt ja der Gewinnsüchtige gewinnen zu müssen.

SOK. Nicht so kurz ab als hätte dir Jemand etwas zu leide gethan, sondern mit Aufmerksamkeit antworte mir, wie wenn ich dich noch einmal von Anfang an fragte, gestehst du nicht ein, daſs der Gewinnsüchtige sich sehr wohl

versteht auf den Werth dessen, woran er gewinnen will?

Fr. Das gewifs.

Sok. Wer also versteht sich auf den Werth der Gewächse, auf welchem Grunde und zu welcher Stunde sie verdienen dafs man sie pflanze? damit auch wir einige von den schönen Worten hinwerfen, womit die in Rechtssachen Geschikten ihre Reden ausschmükken.

Fr. Ich denke der Landmann.

Sok. Und gern gewinnen mögen, meinst du damit wieder etwas anderes als da du sagtest er glaube gewinnen zu müssen?

Fr. Nein, sondern das nämliche.

Sok. Dann also suche nicht, der du noch so jung bist mich alten Mann zu betrügen durch Antworten, wie jezt eben, welche du selbst nicht glaubst; sondern aufrichtig sage, glaubst 226
du es gebe einen, der ein Landmann ist und wohl weifs dafs er ein nichts werthes Gewächs pflanzt, dennoch aber daran zu gewinnen glaubt?

Fr. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Und ein Bereuter, welcher weifs dafs er dem Pferde nichts werthes Futter giebt, glaubst du, der sehe nicht ein, dafs er sein Pferd verderbt?

Fr. Ich nicht.

Sok. Also glaubt er auch wohl nicht zu gewinnen an diesem nichts werthen Futter.

Fr. Nein.

Sok. Aber wie, ein Steuermann der mit schlechtem Steuer und Segeln sein Schiff auftakelt, glaubst du der sehe nicht ein, dafs er Schaden leiden und Gefahr laufen wird sowohl selbst umzukommen als auch das Schiff zu verlieren mit der ganzen Ladung?

FR. Das glaube ich nicht.

SOK. Also glaubt er auch wohl nicht zu gewinnen an diesem schlechten Takelwerk?

FR. Nein freilich.

SOK. Aber ein Heerführer, welcher weifs dafs sein Heer schlechte Waffen führt, glaubt wohl hieran zu gewinnen, und mag gern gewinnen?

FR. Keinesweges.

SOK. Aber ein Tonkünstler mit einer schlechten Flöte oder Lyra, oder ein Schüze mit schlechtem Bogen, oder überhaupt jeder andere Arbeiter oder sonst sachverständige Mann, der nichts werthe Werkzeuge oder sonstige Geräthschaften hat, glaubt daran zu gewinnen?

FR. Wohl nicht, wie sich zeigt.

SOK. Wen also nennst du wohl gewinnsüchtig? Denn diese doch nicht, die wir durchgegangen sind, welche wissend etwas sei nichts werth dennoch meinen daran gewinnen zu müssen. Sondern auf die Art, du Wunderbarer, wie du es erklärst, ist kein einziger unter allen Menschen gewinnsüchtig.

FR. Aber, Sokrates, ich will sagen, dafs diejenigen gewinnsüchtig sind, welche jedesmal aus Habsucht auch an ganz geringfügige Dinge von wenigem oder gar keinem Werthe sich übermäfsig hängen und daran zu gewinnen suchen.

SOK. Doch wohl nicht, o Bester, indem sie wissen, dafs sie von keinem Werthe sind: denn hievon haben wir uns schon selbst überzeugt in unserm Gespräch, dafs es unmöglich ist.

FR. So dünkt mich.

SOK. Also wenn nicht wissend, dann offenbar unwissend, in der Meinung aber das nichts werthe sei viel werth.

FR. So kommt es heraus.

Sok. Und die Gewinnsüchtigen lieben doch den Gewinn?

Fr. Ja.

Sok. Und Gewinn nennst du doch das Gegentheil von Verlust?

Fr. Das thue ich.

Sok. Giebt es nun wohl Jemand, dem es gut wäre zu verlieren?

Fr. Niemanden.

Sok. Sondern übel ist es? 227

Fr. Ja.

Sok. Der Verlust also schadet den Menschen?

Fr. Er schadet.

Sok. Der Verlust also ist ein Uebel?

Fr. Ja.

Sok. Und das Gegentheil vom Verlust ist der Gewinn?

Fr. Das Gegentheil.

Sok. Etwas gutes also ist der Gewinn?

Fr. Ja.

Sok. Die also das Gute lieben nennst du gewinnsüchtig?

Fr. So scheint es.

Sok. Gar nicht unsinnige Leute also, Freund, sind dir die Gewinnsüchtigen! Aber du selbst, liebst du was gut ist, oder liebst du es nicht?

Fr. Ich gewiſs.

Sok. Und giebt es etwas gutes, was du nicht liebst; sondern dagegen etwas übles?

Fr. Nein, beim Zeus, ich nicht.

Sok. Sondern alles Gute liebst du auf gleiche Weise?

Fr. Ja.

Sok. Frage auch mich, ob nicht auch ich gleichfalls eben so: so werde ich dir gestehen, daſs auch ich das Gute liebe. Allein auch auſser

mir und dir, die übrigen Menschen insgesammt dünkt dich nicht daſs auch die was gut ist lieben, und was übel hassen?

Fr. Mir leuchtet das ein.

Sok. Und daſs der Gewinn gut ist haben wir eingeräumt?

Fr. Ja.

Sok. Auf diese Weise also zeigen sich wiederum Alle als gewinnsüchtig. Und wie wir es vorher erklärten, so war keiner gewinnsüchtig. Welcher Erklärung könnte also Einer folgen ohne zu irren?

Fr. Wenn einer, so denke ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen richtig auffaſst. Richtig aber ist es den für gewinnsüchtig zu halten, der sich um solche Dinge ernstlich bemüht, und an ihnen zu gewinnen sucht, an welchen die Rechtschaffenen sich scheuen zu gewinnen.

Sok. Aber du siehst doch, mein Süſsester, Gewinnen haben wir eben eingeräumt, sei Vortheil haben.

Fr. Was soll aber das?

Sok. Weil wir auch dieses dazu eingeräumt haben, daſs immer alle Menschen das Gute wollen.

Fr. Ja.

Sok. Also wollen auch die Guten jeden Gewinn haben, wenn er doch etwas Gutes ist.

Fr. Nicht solchen jedoch, o Sokrates, wovon sie hernach würden Schaden haben.

Sok. Mit diesem Schaden haben meinst du, sie werden dabei verlieren, oder etwas anderes?

Fr. Nein, sondern eben daſs sie dabei verlieren werden, meine ich.

Sok. Verlieren denn die Menschen beim Gewinn oder beim Verlust?

Fr. Bei beiden. Denn sowohl beim Verlust verlieren sie, als auch beim schlechten Gewinn.

Sok. Dünkt dich denn irgend eine heilsame und gute Sache auch schlecht zu sein?

Fr. Mich nicht.

Sok. Haben wir nun nicht noch vor kurzem zugestanden, der Gewinn sei dem Verlust als einem Uebel entgegengesezt?

Fr. Das behaupte ich.

Sok. Und daſs er als dem Uebel entge- 223
gengesezt gut sei?

Fr. Das haben wir zugestanden, freilich.

Sok. Siehst du also, wie du mich zu betrügen suchst, absichtlich das Gegentheil sagend von dem, was wir nur eben zugestanden?

Fr. Nein, beim Zeus, Sokrates! sondern im Gegentheil du betrügst mich, und drehst und wendest mich in der Rede, ich weiſs nicht wie von oben nach unten.

Sok. Sprich besser! Denn das wäre wahrlich nicht schön gethan, unfolgsam zu sein gegen einen guten und weisen Mann.

Fr. Gegen wen? und was meinst du nur?

Sok. Gegen meinen und deinen Mitbürger, den Sohn des Peisistratos des Philaiden, den Hipparchos, welcher von den Söhnen des Peisistratos der älteste war und der weiseste. Welcher viele andere schöne Denkmale seiner Weisheit zurükgelassen hat, auch des Homeros Gedichte zuerst in dieses Land gebracht und die Rhapsoden genöthiget an den Panathenaien sie abwechselnd nach der Reihe vorzutragen, wie sie auch jezt noch thun; auch nach Anakreon dem Tejer ein funfzigrudriges Schiff absendete, um ihn in diese Stadt zu holen, den Keier Simonides aber immer um sich hatte und durch groſsen

Lohn und Geschenke festhielt. Das that er aber
um die Bürger zu bilden, damit er über so treff-
liche Menschen als nur möglich herrschte, und
in der Meinung, man müsse Niemanden Weis-
heit vorenthalten, wie er denn ein guter und
edler Mann war. Als ihm nun die Bürger in der
Stadt gebildet waren und ihn bewunderten über
seine Weisheit, trachtete er auch denen auf dem
Lande nach, um sie zu bilden, und stellte ihnen
Hermen auf an den Wegen auf der Hälfte zwi-
schen der Stadt und jedem Flekken. Dann
wählte er aus, was er von seiner Weisheit, die
er gelernt und die er selbst erfunden hatte, für
das weiteste hielt, und dieses, nachdem er es
selbst in elegisches Maafs gebracht, verzeichnete
er darauf als seine Gedichte und Beweise seiner
Weisheit, damit zuerst seine Bürger nicht mehr
jene weisen Sprüche in Delphoi, das Kenne dich
selbst und Nichts zuviel und die andern dazu ge-
hörigen bewundern, sondern vielmehr die Sprü-
che des Hipparchos für weise halten möchten,
und damit sie, wenn sie im hin und herwärts
Vorüberziehen läsen und seine Weisheit kosteten,
vom Lande fleifsig hereinkommen möchten, um
sich auch im übrigen weiter bilden zu lassen.
Zweie waren aber jedesmal der Ueberschriften.
Auf der linken Seite der jedesmaligen Herme,
sagt Hermes in der Ueberschrift, dafs er mitten
zwischen der Stadt und diesem Flekken steht.
In der auf der rechten Seite aber, Dies hat Hip-
229 parchos gesezt, wandle Gerechtes im Sinn, heifst
es. Solcher Gedichte nun findet man viele
schöne auch auf andern Hermen aufgezeichnet;
es steht aber auf dem Steirischen Wege auch die-
ses, Dies hat Hipparchos gesezt, nimmer betrüge
den Freund. Ich also wollte mich ja nicht er-
dreisten dich meinen Freund zu betrügen, und

jenem weisen Manne unfolgsam zu sein, nach dessen Tode die Athener noch drei Jahre von seinem Bruder Hippias gewaltthätig sind beherrscht worden; und du kannst von allen Alten gehört haben, daſs nur während dieser drei Jahre eine Zwingherrschaft hier gewesen ist in Athen, vorher hingegen die Athener beinahe als ob Kronos regierte gelebt haben. Auch sagen die Unterrichteten, daſs sein Tod nicht jene Ursach gehabt habe, welche von den Meisten angegeben wird, die Beschimpfung jener Schwester, der Korbträgerin, denn das ist ja einfältig, sondern Harmodios sei der Liebling des Aristogeiton gewesen und von ihm gebildet worden. Also auch Aristogeiton sezte einen Ruhm darin einen Menschen auszubilden, und betrachtete den Hipparchos als seinen Nebenbuhler. Um jene Zeit nun habe Harmodios einen der schönen und edlen Jünglinge von damals geliebt; man nennt auch seinen Namen, ich erinnere mich aber dessen nicht. Dieser Jüngling also habe vorher zwar den Harmodios und Aristogeiton bewundert als weise, hernach aber sei er in Umgang mit dem Hipparchos gekommen und habe jene vernachlässiget, und die hatten dann, allzusehr über die Schmach gekränkt, den Hipparchos so getödtet.

Fr. Du also, Sokrates, magst wohl entweder mich nicht für deinen Freund halten, oder wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchos nicht gehorchen. Denn daſs du mich nicht, ich weiſs freilich nicht wie, im Gespräch betrügen solltest, davon kann ich mich nicht überreden.

Sok. Aber ich will dir ja gern wie im Bretspiel welchen Zug du willst in unsern Reden zurükgeben, damit du nicht glaubst, daſs du betrogen wirst. Soll ich dir also dies zurükgeben, daſs nicht alle Menschen das Gute wollen?

Fr. Nein, dieses mir nicht.

Sok. Aber daſs Verlieren und Verlust kein Uebel ist?

Fr. Nein das nicht.

Sok. Aber daſs dem Verlust und dem Verlieren der Gewinn und das Gewinnen entgegengesezt ist?

Fr. Auch das nicht.

Sok. Aber daſs, als dem Uebel entgegen-
230 gesezt, das Gewinnen etwas Gutes ist?

Fr. Auch das gieb mir wenigstens nicht ganz zurükk.

Sok. Du denkst also, wie es scheint, daſs von dem Gewinn einiger gut ist, anderer aber schlecht?

Fr. So denke ich.

Sok. Ich gebe dir also dieses zurükk, und es sei demnach einiger Gewinn gut anderer schlecht. Aber Gewinn ist doch der gute um nichts mehr als der schlechte. Nicht wahr?

Fr. Wie meinst du das?

Sok. Das will ich dir erklären. Speisen giebt es doch gute und auch schlechte?

Fr. Ja.

Sok. Ist aber wohl die eine von beiden mehr als die andere eine Speise? Oder sind sie dieses, Speisen, beide auf gleiche Art, und darin um nichts unterschieden eine von der andern, daſs sie Speisen sind, sondern nur darin, daſs die eine von ihnen gut ist, die andere schlecht?

Fr. Ja.

Sok. So auch Getränke und alle andere Dinge, welche einerlei sind unter einander dem einen davon aber zukommt, es gut zu sein, dem andern schlecht, die sind doch in sofern nicht verschieden eins vom andern als sie einerlei sind? Wie ja gewiſs auch von Menschen der eine gut ist, der andere schlecht?

Fr. Ja.

Sok. Aber Mensch, glaube ich, ist doch keiner von beiden mehr als der andere, weder der gute als der böse, noch der böse als der gute?

Fr. Darin hast du recht.

Sok. Wollen wir nun also nicht eben so auch vom Gewinn denken, daſs Gewinn doch auf gleiche Weise der gute ist und der schlechte?

Fr. Nothwendig.

Sok. Also gewinnt doch der eben sowohl der den schlechten Gewinn hat, als der den guten. Denn als Gewinn zeigt sich ja keiner von beiden minder als der andere, wie wir zugestehen.

Fr. Ja.

Sok. Denn keiner von beiden hat weder das mehr noch minder an sich.

Fr. Freilich nicht.

Sok. Und wie könnte Jemand irgend etwas mehr oder minder thun oder leiden vermöge eines solchen, welches keines von jenen beiden an sich hat?

Fr. Unmöglich.

Sok. Da nun beide gleichermaaſsen Gewinne sind und vortheilhaft: so müssen wir nun auch noch dieses überlegen, weshalb du sie wohl beide Gewinne nennst, und was du gleiches an beiden siehst. So wie wenn du mich fragtest wegen des vorigen, weshalb ich doch die guten und die schlechten Speisen auf gleiche Weise Speisen nenne: ich dir sagen würde, weil beide trokne Leibesnahrung sind, darum thue ich es. Denn daſs dies Speise ist würdest auch du uns ja wohl zugestehn. Nicht wahr?

Fr. Ich gewiſs.

Sok. Und über das Getränk gäbe es dieselbe Art von Antwort, daſs die flüssige Leibesnahrung,

mag sie gut oder mag sie schlecht sein, diesen Namen Getränk bekommt; und mit dem übrigen eben so. Versuche nun also auch du mich nachzuahmen mit solcher Antwort. Der schlechte Gewinn und der gute Gewinn, behauptest du
231 doch, sind beide Gewinn; was siehst du nun in beiden gleiches, weshalb doch auch der leztere Gewinn ist? Oder wenn du selbst nicht antworten kannst: so laſs mich reden und gieb Acht. Nennst du etwa jeden Erwerb Gewinn, den jemand erwirbt entweder ohne einigen Aufwand, oder doch so, daſs er durch wenigeren mehreres erhält?

Fr. Das dünkt mich nenne ich Gewinn.

Sok. Meinst du auch dergleichen damit, wenn Jemand durch gute Bewirthung, die ihn nichts gekostet, sondern bei der er wohlgelebt hat, eine Krankheit erwirbt?

Fr. Nein beim Zeus, ich nicht.

Sok. Wenn er aber Gesundheit erwürbe durch die Bewirthung, erwürbe er dann Gewinn oder Verlust?

Fr. Gewinn.

Sok. Nicht das ist also Gewinn irgend etwas erwerben?

Fr. Freilich nicht.

Sok. Wird nun nicht wer Böses, oder auch wer nur kein Gutes erwirbt, keinen Gewinn erwerben?

Fr. Mir leuchtet ein, nur wer Gutes.

Sok. Wenn aber Uebles, erwirbt er dann nicht Verlust?

Fr. Mich dünkt.

Sok. Siehst du wohl wie du wiederum auf dasselbe zurükläufst? der Gewinn erscheint als Gutes, der Verlust als übles.

Fr. Ich nun bin verlegen, was ich sagen soll.

Sok. Nicht mit Unrecht bist du verlegen. Und beantworte mir auch noch dieses, wenn Jemand durch Aufwand von wenigem mehreres erwirbt, das sagst du sei Gewinn?

Fr. Nur übles meine ich nicht; sondern wenn einer durch Aufwand von wenigerem Gold oder Silber mehreres bekommt.

Sok. Darnach eben bin ich im Begriff zu fragen. Denn sage mir, wenn jemand durch Aufwendung der Hälfte Goldes dem Gewichte nach das zwiefache an Silber bekommt, hat er Schaden oder Verlust bekommen?

Fr. Schaden ja wohl, o Sokrates. Denn statt des zwölffachen Gewichtes gilt ihm ja nun das Gold nur zwiefaches.

Sok. Aber er hat ja doch mehr bekommen. Oder ist das Zwiefache nicht mehr als die Hälfte?

Fr. Dem Werthe nach doch nicht Silber als Gold!

Sok. Es muſs also, wie es scheint, beim Gewinn auch noch dieses hinzukommen, der Werth. Jezt wenigstens sagst du, daſs das Silber obgleich mehr doch des Goldes nicht werth sei; das Gold aber obgleich weniger sei doch jenes werth.

Fr. Das denke ich; es verhält sich auch so.

Sok. Was also etwas werth ist, dabei ist Gewinn, es sei nun klein oder groſs; was aber nichts, dabei ist auch kein Gewinn?

Fr. Ja.

Sok. Und etwas werth, heiſst das etwas anderes als werth daſs man es habe?

Fr. Ja, daſs man es habe.

Sok. Und werth daſs man es habe nennst du das unnüze oder das nüzliche?

Fr. Das nüzliche doch wohl.

Sok. Ist nun das nüzliche nicht gut?

Fr. Ja.

232 SOK. Kommt also nicht, du überaus beharrlicher Mann, der Gewinn uns nun schon zum dritten oder vierten Male als das Gute heraus?

FR. Es scheint.

SOK. Erinnerst du dich auch wohl, woher diese Erklärung uns gekommen ist?

FR. Ich glaube wenigstens.

SOK. Wenn etwa nicht: so will ich dich erinnern. Du bestrittest mir die Guten wollten nicht jeden Gewinn gewinnen, sondern nur den guten, den schlechten aber nicht?

FR. Ja.

SOK. Hat nun nicht jezt das Gespräch uns genöthiget jeden Gewinn, grofs und klein, für gut anzuerkennen?

FR. Genöthiget freilich, o Sokrates, hat es mich mehr als überzeugt.

SOK. Vielleicht dafs es dich in der Folge auch noch überzeugt. Für jezt also, du magst nun überzeugt sein, oder wie es um dich stehn mag, giebst du uns doch zu, dafs jeder Gewinn gut ist, kleiner und grofser.

FR. Das gebe ich zu.

SOK. Auch dafs alle gute Menschen alles Gute wollen, gestehst du das zu oder nicht?

FR. Ich gestehe es zu.

SOK. Du aber sagtest von den Schlechten dafs sie jeden Gewinn liebten, kleinen und grofsen?

FR. Das sagte ich.

SOK. Also wären nach deiner Rede alle Menschen gewinnsüchtig, die Guten und die Schlechten?

FR. So erscheint es.

SOK. Nicht mit Recht also schmäht Einer einen Andern, wenn er ihm vorwirft er sei gewinnsüchtig. Denn wer so schmäht, ist selbst eben ein solcher.

M I N O S.

Einleitung.

Auch weniges wohl wird hinreichen um der Verwerfung dieses Gespräches Beifall zu gewinnen. Zuerst, weshalb es auch eigentlich hieher ist gestellt worden, sieht Jeder gewiſs die merkwürdige Aehnlichkeit desselben mit dem Hipparchos, die so groſs ist daſs beide nur als aus Einer Form gegossen erscheinen. Eben so gewaltsam stürmt der Anfang herein; eben so fade und ungehörig bricht das Ende ab nach scheinbar eben erst wieder erneuerter Untersuchung. So daſs auch in Absicht auf diese schlechte Arbeit Einige sich mit dem Verdacht beruhiget haben, wir hätten sie nur nicht vollständig; als ob eine solche Anlage jemals zu etwas Gutem könnte gediehen sein. Gleich dem Hipparchos ist ferner der Minos zierlich verunziert in der Mitte durch eine den Inhalt gar nicht weiter führende Diatribe über eine alterthümliche Person. Ja eben so hat auch nur diese dem Gespräch den Namen gegeben, der Unterredner aber ist, wie von Charakter und Verhältnissen entblöſst, so auch namenlos, und darf um so weniger Minos genannt werden, da er sich nirgends durch irgend etwas als Fremder zu erkennen giebt, Minos aber niemals ein Athenischer Name gewesen ist. Aber auch ferner, wer auf Absicht und Gang des Gesprächs achtet, wird es als unplatonisch erkennen. Nie wird etwas gewonnen durch allen Reichthum von Beispielen, noch auch durch Herbeiführung eines ähnlichen Begriffes irgend etwas näher bestimmt; dagegen aber mit ganz unsokratischem Leichtsinn von einem Begriff zum

andern übergegangen wie von dem des Beschlusses zu dem der Meinung, und alles einmal gesagte auch nüzliche und zu einer Bestimmung hinführende immer wieder vernachläſsigt. So daſs was den lahmen Gang der Untersuchung betrift der Minos dem Hipparchos zwar ähnlich ist, aber noch weit schlechter, welches jedoch dem Gedanken von Einerleiheit des Verfassers keinen Eintrag thut, sondern sich hinlänglich durch die Natur des Gegenstandes erklärt. Wie denn überhaupt die Absicht gar nicht auf Erörterung eines Begriffs kann gegangen sein, sondern dies nur Schein ist und Umgebung, weil nämlich ein sokratisches Gespräch doch ohne dies nicht bestehen kann, die Hauptsache aber nur eine schlechte Rechtfertigung war für des Sokrates Vorliebe für Kreta. Noch ein besonderes Zeichen der Unächtheit aber hat dieser Minos an sich, nämlich die vorzügliche Unbeholfenheit der Sprache. Anstatt die dem Hauptwort durch Abstammung und Ton verwandten Worte entweder ernsthaft zu gebrauchen oder ohne Schaden der Untersuchung und ohne sophistische Gefährde damit zu spielen verwikkelt er sich kläglich dazwischen als ein Ungeschikter. Plump und ohne alle Rükweisung steht auch als etwas angenommenes da der Name der königlichen Kunst für die Staatskunst und des königlichen Mannes für den Staatsmann, herüber genommen aus späteren Platonischen Dialogen, aus denen jedoch irgend etwas tieferes zu schöpfen der Verfasser unfähig war, dessen Nachahmung sich nur auf den besuchtesten Pläzen herumdreht. Doch es ist unnöthig mehr hinzuzufügen über etwas Jedem der sehen will klar vor Augen liegendes.

MINOS.

SOKRATES. EIN FREUND.

SOK. Was ist uns doch das Gesez? 313

FR. Nach was für einem Gesez fragst du denn?

SOK. Wie? unterscheidet sich denn irgend wodurch ein Gesez vom andern eben in sofern es Gesez ist? Denn erwäge nur recht was ich dich eigentlich frage. Ich frage dich nämlich als wenn ich dich fragte was Gold ist; und wenn du mich eben so weiter fragtest was doch für Gold ich meinte, so glaube ich du fragtest nicht recht. Denn es unterscheidet sich weder Gold vom Golde noch Stein vom Steine sofern dieser Stein ist und sofern jenes Gold ist; und eben so ist auch ein Gesez vom andern um gar nichts unterschieden, sondern sie sind alle dasselbe. Denn ein Gesez ist jedes von ihnen auf gleiche Weise, nicht das eine mehr, das andere weniger. Und eben hiernach frage ich nach diesem Ganzen was das Gesez ist. Hast du es nun bei der Hand, so sage es.

FR. Was also wäre das Gesez wohl anderes, als eben das festgesezte?

SOK. Dünkt dich denn auch die Rede das Geredete zu sein? oder das Gesicht das Gesehene?

oder das Gehör das Gehörte? oder ist die Rede etwas anderes und das Geredete auch? und das Gesicht etwas anderes und das Gesehene auch? und das Gehör etwas anderes und das Gehörte auch? und das Gesez also auch etwas anderes und das festgesezte auch. So? oder wie dünkt dich?

FR. Als etwas anderes erscheint es mir nun.

SOK. Das Gesez ist also nicht das festgesezte?

FR. Nein, dünkt mich.

SOK. Was ist nun wohl das Gesez? Laſs es uns so untersuchen: Wenn Jemand uns über das eben gesagte weiter fragte, Da ihr doch sagt, daſs durch das Gesicht das Gesehene gesehen wird, was ist denn nun das Gesicht, womit gesehen wird? so würden wir ihm ant-
314 worten, es ist diejenige Wahrnehmung welche durch die Augen uns die Farben offenbart. Und wenn er wiederum fragte, was ist denn das Gehör, wodurch Gehörtes gehört wird: so würden wir ihm antworten, es ist die Wahrnehmung, welche durch das Ohr uns die Töne offenbart. Eben so demnach wenn er uns fragte, da doch durch das Gesez das festgesezte festgesezt wird, was ist denn nun das Gesez, sofern dadurch festgesezt wird? ist es eine Wahrnehmung oder Mittheilung? so wie das Gelernte gelernt wird durch eine sich mittheilende Erkenntniſs? Oder ist es eine Entdekkung, wie das Entdekte entdekt wird, was gesund ist zum Beispiel und ungesund durch die Heilkunde, und was die Götter beabsichtigen, nach Aussage der Wahrsager, durch die Wahrsagekunst? Denn Kunst ist uns ja wohl eine Erfindung der Dinge. Nicht wahr?

Fr. Allerdings.

Sok. Was also hievon wollen wir annehmen dafs das Gesez vornämlich sei?

Fr. Diese Beschlüsse und Verordnungen dünkt mich. Denn was anderes könnte Jemand wohl sagen dafs das Gesez sei? So dafs es scheint dieses Ganze, wonach du fragst, das Gesez, ist der Beschlufs eines Gemeinwesens.

Sok. Für eine im Gemeinwesen geltende Meinung, wie es scheint, erklärst du das Gesez?

Fr. Das thue ich.

Sok. Und vielleicht erklärst du es vortrefflich. Besser aber werden wir es wohl so einsehn. Nennst du Einige weise?

Fr. Das thue ich.

Sok. Und die Weisen sind doch durch Weisheit weise?

Fr. Ja.

Sok. Und wie, die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

Fr. Allerdings.

Sok. Auch die Gesezlichen durch Gesez gesezlich?

Fr. Ja.

Sok. Die Ungesezlichen aber durch Ungesezlichkeit ungesezlich?

Fr. Ja.

Sok. Und die Gesezlichen sind gerecht?

Fr. Ja.

Sok. Und die Ungesezlichen ungerecht?

Fr. Ungerecht.

Sok. Und etwas ganz vortreffliches ist die Gerechtigkeit und das Gesez?

Fr. So ist es.

Sok. Ganz schändlich aber die Ungerechtigkeit und Gesezlosigkeit?

Fr. Ja.

Sok. So daſs jene den Staat und alles übrige erhalten, diese aber alles verderben und umstürzen?

Fr. Ja.

Sok. Als von etwas Schönem muſs man also vom Gesez denken, und als ein Gut es suchen?

Fr. Wie anders!

Sok. Und nicht wahr ein Beschluſs des Staates behaupteten wir sei das Gesez?

Fr. Das behaupteten wir.

Sok. Wie nun, sind nicht einige Beschlüsse gute, andere schlechte?

Fr. Das sind sie.

Sok. Aber doch ein Gesez gab es nicht, das schlecht wäre?

Fr. Nein freilich.

Sok. Nicht richtig ist es also so ganz allgemein zu antworten, das Gesez sei der Beschluſs des Staates?

Fr. Nein wie mich dünkt.

Sok. Denn es würde nicht stimmen daſs ein schlechter Beschluſs ein Gesez wäre.

Fr. Nicht füglich.

Sok. Indessen eine Meinung scheint mir selbst allerdings das Gesez auch zu sein. Wenn nun nicht die schlechte Meinung, ist dann nicht schon offenbar, daſs es die gute sein muſs, wenn doch das Gesez eine Meinung ist?

Fr. Ja.

Sok. Welches ist aber die gute Meinung? Nicht die wahre?

Fr. Ja.

315 Sok. Und die wahre Meinung ist doch eine Entdekkung dessen was ist?

Fr. Das ist sie.

Sok. Das Gesez also will sein die Entdekkung dessen was ist.

Fr. Wie so aber, Sokrates, wenn das Gesez die Entdekkung dessen ist was ist, behalten wir nicht immer dieselben Geseze über dieselben Gegenstände, wenn sie uns das was ist ausgefunden haben?

Sok. Nichts desto weniger will doch das Gesez die Entdekkung dessen sein was ist. Wenn aber die Menschen nicht immer dieselben Geseze beibehalten, wie uns scheint, können sie wohl das was das Gesez will das nicht immer ausfinden, nemlich das wahre. Denn komm laſs uns sehen, wenn es uns vielleicht hieraus deutlicher werden kann, ob wir immer dieselben Geseze gebrauchen oder zu anderer Zeit andere, und ob Alle dieselben oder je andere auch andere.

Fr. Aber dieses, o Sokrates, ist doch nicht schwer einzusehen, daſs nicht nur die nämlichen nicht immer dieselben Geseze haben, sondern auch Andere immer andere. Denn gleich unter uns ist kein Gesez Menschen zu opfern, sondern dies ist unfromm; die Karchedonier hingegen opfern, wie dies bei ihnen fromm ist und gesezlich, und zwar Einige sogar ihre Söhne dem Kronos, wie vielleicht auch du gehört hast. Und nicht nur, daſs unhellenische Menschen andere Geseze haben als wir, sondern auch die in Lykaia und die Nachkommen des Athamas, was für Opfer opfern die obgleich sie Hellenen sind? So wie auch von uns selbst du vielleicht gehört haben und wissen wirst, was für Geseze wir ehedem hatten wegen der Verstorbenen, wie wir ihnen Opfer nachschlachteten vor Heraustragung des Leichnams und Knochenleserinnen herbeiholten. Ja die noch älteren als jene

begruben ihre Todten im Hause, wir hingegen thun nichts hievon. Und tausenderlei könnte Einer dergleichen sagen, denn gar weit und breit her ist das zu erweisen, daſs weder wir mit uns selbst übereinstimmend immer dasselbe festsezen, noch auch die Menschen überhaupt unter einander.

Sok. Es ist wohl nicht zu verwundern, Bester, wenn du vollkommen recht hast, mir aber dieses entgangen ist. Aber so lange du für dich allein sprichst was dir gut dünkt, in einer langen Rede, und dann wieder ich, werden wir nie etwas zusammenbringen, wie ich glaube. Wenn du aber die Aufgabe gemeinschaftlich hinstellst, dann können wir uns vielleicht vereinigen. Willst du also, so frage du mich aus und erwäge es gemeinschaftlich mit mir, oder auch wenn du willst, antworte mir.

Fr. So will ich denn, o Sokrates, beantworten was du nur willst.

Sok. Komm also. Erklärst du etwa das Gerechte für ungerecht, und das Ungerechte für gerecht? oder das Gerechte für gerecht, und das Ungerechte für ungerecht?

Fr. Ich das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht.

Sok. Und ist dies bei Allen eben so wie unter uns festgesezt?

Fr. Ja.

Sok. Also auch bei den Persern?

316 Fr. Auch bei den Persern.

Sok. Und wohl auch immer?

Fr. Immer.

Sok. Und was mehr wiegt wird hier als schwer festgesezt, und was weniger als leichter, oder umgekehrt?

Fr. Nein, sondern was mehr als schwerer, und was weniger als leichter.

Sok. Und das auch in Karchedon und in Lykaia?

Fr. Auch.

Sok. Das Schöne also, wie es scheint, wird überall als schön festgesezt, und das Schändliche als schändlich; und nicht das Schändliche als schön noch das Schöne als schändlich.

Fr. So ist es.

Sok. Um es also allgemein zu sagen wird ja das was ist festgesezt, daſs es ist, nicht was nicht ist, sowohl bei uns als bei allen übrigen.

Fr. Mich dünkt es.

Sok. Wer also dessen was ist verfehlt, der verfehlt auch des gesezlichen?

Fr. So zwar wie du es sagst, Sokrates, erscheint dasselbe als gesezlich sowohl für uns zu allen Zeiten als auch für die übrigen. Wenn ich aber bedenke, daſs wir gar nicht aufhören unsere Geseze durch und durch zu verändern: so kann ich mich nicht überzeugen.

Sok. Vielleicht bemerkst du eben nicht, daſs was wir zurükgenommen und anders gezogen haben doch immer dasselbe ist. Allein betrachte es nur so mit mir. Bist du schon irgend auf Schriften gestoſsen über die Wiederherstellung der Kranken?

Fr. O ja.

Sok. Weiſst du auch, welcher Kunst solche Schriften angehören?

Fr. Ich weiſs daſs sie der Heilkunst angehören.

Sok. Und Aerzte nennst du die Sachverständigen über dergleichen?

Fr. Das sage ich.

Sok. Sezen nun die Sachverständigen über dieselben Gegenstände auch dasselbe fest, oder Andere Anderes?

Fr. Dasselbe, dünkt mich.

Sok. Und etwa nur die Hellenen unter einander? oder sezen auch die Ausländer unter einander und mit den Hellenen über das nämlich wovon sie Erkenntnifs haben dasselbe fest?

Fr. Dasselbe müssen ja ganz nothwendig alle wissenden gemeinschaftlich festsezen sowohl Hellenen als Ausländer.

Sok. Schön geantwortet. Und zwar immer?

Fr. Ja auch immer.

Sok. Und Aerzte schreiben doch über die Gesundheit was sie wirklich festsezen dafs es sei?

Fr. Ja.

Sok. Heilkundig also und heilkundige Geseze sind diese Schriften der Aerzte?

Fr. Heilkundig allerdings.

Sok. Sind etwa auch die Schriften der Landbauverständigen Geseze für den Landbau?

Fr. Ja.

Sok. Und wessen sind nun wohl Schriften und Erklärungen über die Bearbeitung der Gärten?

Fr. Der Gärtner.

Sok. Geseze des Gartenwesens sind also diese?

Fr. Ja.

Sok. Von denen, welche verstehen Gärten anzuordnen?

Fr. Wie sonst!

Sok. Dies verstehn aber die Gärtner?

Fr. Ja.

Sok. Und wessen sind Schriften und Festsezungen über die Bereitung der Speisen?

Fr. Der Köche.

Sok. Für das Kochwesen sind diese also Geseze?

Fr. Allerdings.

Sok. Derer, wie es scheint, welche verstehen die Bereitung der Speisen anzuordnen?

Fr. Ja.

Sok. Dies verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

Fr. Diese freilich verstehen es. 317

Sok. Gut. Wessen aber sind wohl Schriften und Festsezungen über Einrichtung eines Staates? Nicht derer welche verstehen Staaten zu regieren?

Fr. Mich dünkt ja.

Sok. Verstehn dies nun Andere als die des städtischen Gemeinwesens und des Königthumes Kundigen?

Fr. Eben diese, allerdings.

Sok. Staatskundige Schriften also sind das, was die Leute Geseze nennen, Schriften von Königen und trefflichen Männern.

Fr. Wahr gesprochen.

Sok. Und nicht wahr die Sachkundigen werden doch nicht jedesmal wieder anderes schreiben über denselben Gegenstand?

Fr. Nein.

Sok. Und werden nicht über denselben Gegenstand ihre Festsezungen wieder so und so umändern?

Fr. Nein freilich.

Sok. Wenn wir also welche wo auch immer sehen die dies thun, was wollen wir sagen, daſs die sachkundig sind welche dies thun oder unkundig?

Fr. Unkundig.

Sok. Und was das rechte ist, das sagen wir sei Jedem gesezlich, es gehöre nun zur Heilkunst oder zur Kochkunst oder zur Gartenkunst?

Fr. Ja.

Sok. Was aber nicht das rechte ist, das erklären wir auch nicht mehr für gesezlich?

Fr. Nicht mehr.

Sok. Also wird es ungesezlich?

Fr. Nothwendig.

Sok. Also auch in den Schriften über das Gerechte und Ungerechte und überhaupt über die Einrichtung eines Staats und wie ein Staat muſs verwaltet werden, ist das rechte das königliche Gesez, das nicht rechte aber nicht, welches nur scheint ein Gesez zu sein den Unkundigen: denn es ist ungesezlich.

Fr. Ja.

Sok. Ganz recht also haben wir uns dahin erklärt, das Gesez sei die Auffindung dessen was ist?

Fr. So zeigt es sich.

Sok. Laſs uns aber auch noch dieses daran betrachten. Wer ist kundig für die Erde den Samen anzuweisen?

Fr. Der Landmann.

Sok. Und dieser wird jedem Boden den angemessenen anweisen?

Fr. Ja.

Sok. Der Landmann also ist der rechte Anweiser hiezu, und seine Anweisungen und Vertheilungen sind hierin die rechten?

Fr. Ja.

Sok. Und wer versteht Töne anzuweisen für die Lieder, jedem die angemessenen? Und wessen Geseze sind hierüber die rechten?

Fr. Die des Flötenspielers und Lyraspielers.

Sok. Der gesezkundigste hierin ist also der tonkundigste.

Fr. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um den Leibern der Menschen die Nahrung anzuweisen? nicht der welcher die angemessenste anweiset?

Fr. Ja.

Sok. Dessen Anweisungen und Geseze sind also die besten, und der gesezkundigste hierin giebt auch die beste Anweisung?

Fr. Allerdings.

Sok. Und wer ist dieser?

Fr. Der Vorsteher der Leibesübungen.

Sok. Dieser also ist am geschiktesten die 318
menschlichen Heerden leiblich zu weiden?

Fr. Ja.

Sok. Und wer ist der beste um einer Heerde von Schaafen das ihrige anzuweisen? wie heisst er?

Fr. Der Hirte.

Sok. Des Hirten Geseze also sind die besten für die Schaafe?

Fr. Ja.

Sok. Und die des Rinderhirten für die Rinder?

Fr. Ja.

Sok. Wessen Geseze aber sind die besten für die Seelen der Menschen? Nicht des Königes? Sprich.

Fr. Ja, spreche ich also.

Sok. Vortrefflich gesprochen. Kannst du nun wohl sagen, wer unter den Alten sich ausgezeichnet hat als Gesezgeber für das Flötenspielen? Vielleicht entsinnst du dich nicht; willst du aber daſs ich dich erinnere?

Fr. Das will ich freilich.

Sok. Sagt man es nicht vom Marsyas und von seinem Liebling Olympos dem Phrygier?

Fr. Ganz richtig.

Sok. Deren Tonstükke sind die göttlichsten; sie allein bewegen und bringen ans Licht wer der Götter bedürftig ist, und sind auch noch jezt allein übrig als göttliche.

Fr. So ist es.

Sok. Wer aber von den alten Königen wird als ein guter Gesezgeber gerühmt dessen Festsezungen auch jezt noch in Ansehn bleiben als göttliche?

Fr. Ich entsinne mich nicht.

Sok. Weiſst du nicht welche Hellenen die ältesten Geseze haben?

Fr. Meinst du etwa die Lakedaimonier und ihren Gesezgeber Lykurgos?

Sok. Die sind ja noch nicht dreihundert Jahre alt oder kaum etwas weniges drüber. Aber woher kommen die besten unter diesen Gesezen? weiſst du das?

Fr. Man sagt wenigstens aus Kreta.

Sok. Diese also haben die ältesten Geseze unter den Hellenen?

Fr. Ja.

Sok. Weiſst du nun was für treffliche Könige diese gehabt haben? den Minos und

Rhadamanthys, des Zeus und der Europa Söhne, von denen diese Geseze herrühren.

Fr. Rhadamanthys gilt wohl für einen gerechten Mann, Sokrates; Minos aber für wild und rauh und ungerecht.

Sok. Das ist eine Attische und tragische Fabel, o Bester, die du vorträgst.

Fr. Wie so? Sagt man dies nicht vom Minos?

Sok. Nicht Homeros und Hesiodos, wiewohl diese glaubwürdiger sind als alle Tragödiendichter insgesammt, von denen du eben, was du sagst, gehört hast.

Fr. Was sagen also jene vom Minos?

Sok. Das will ich dir sagen, damit nicht auch du wie die Meisten frevelest. Denn es giebt nichts frevelhafteres und nichts, was man mehr scheuen müſste, als gegen die Götter in Wort und That zu fehlen; das zweite aber gegen göttliche Menschen. Sondern gar viele Vorsicht muſst du immer anwenden, wenn du einen Mann zu loben oder zu tadeln im Begriff stehst, ob du auch nichts unrichtiges sagest.
Und deshalb eben muſs man auch lernen gute 319
und schlechte Menschen unterscheiden. Denn es zürnt der Gott, wenn man den ihm ähnlichen tadelt, oder den ihm entgegengesezt sich verhaltenden lobt. Jener aber ist der gute. Denn glaube ja nicht, daſs Steine wohl heilig sein können und Hölzer und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht. Sondern das heiligste unter allem ist ein guter Mensch und das verworfenste ein schlechter. So auch was den Minos betrifft wie ihn Homeros und Hesiodos loben, will ich dir deshalb sagen, damit du

nicht als Mensch und eines Menschen Sohn gegen einen Heros und Sohn des Zeus mit Worten dich vergehest. Denn Homeros, wo er von Kreta sagt dafs viel und unzählbare Menschen darin sind, die Neunzig Städte bewohnen, spricht weiter: Jenen erhebt sich Knossos, die mächtige Stadt wo Minos Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend. Dieses nun ist in kurzen Worten eine solche Lobrede des Homeros auf den Minos, wie sie Homeros auf keinen andern Heros gedichtet hat. Denn dafs Zeus ein Weisheitslehrer ist und diese Kunst die vortrefflichste, das deutet er auch an vielen andern Orten anderwärts an, aber auch hier. Denn er sagt, Minos sei ins neunte Jahr mit dem Zeus umgegangen in Gesprächen und habe ihn besucht um sich von dem Zeus als Weisheitslehrer unterrichten zu lassen. Dafs nun diesen Ruhm Homeros keinem andern Heroen beigelegt hat, als nur dem Minos, das ist ein bewundernswürdiges Lob. Auch in der Todtenfahrt der Odysseia dichtet er den Minos mit goldenem Zepter geschmükt die Gestorbenen richtend, nicht den Rhadamanthys. Vom Rhadamanthys aber sagt er weder hier dafs er richtet, noch sonst irgendwo dafs er mit dem Zeus umgegangen wäre. Deshalb nun behaupte ich, dafs Minos am allermeisten vom Homeros ist gepriesen worden. Denn dafs als ein Sohn des Zeus er allein vom Zeus ist unterrichtet worden, das ist ein Lob worüber keines geht. Und dies bedeutet doch der Vers: Einst geherrscht neunjährig dem Zeus als Genosse sich nahend, dafs Minos mit dem Zeus umgegangen. Denn diese Genossenschaft bestand in Gesprächen, und ein Genosse ist wer mit dem Andern umgeht in Gesprächen. Nämlich ins neunte Jahr ist Minos

in des Zeus Höle gegangen um theils zu lernen und
theils zu zeigen was er in den ersten Neun Jahren
vom Zeus gelernt. Einige zwar nehmen an, ein
Genosse des Zeus sei wer mit ihm getrunken und
gescherzt habe. Allein folgenden Beweis kann
Jemand anführen, daſs die nichts sagen, welche 320
dies annehmen. Denn so viele Menschen es
auch giebt, Hellenen und Ausländer, giebt es
doch keine, die sich des Zusammentrinkens und
dieser ganzen Freude wozu der Wein gehört ent-
halten, als die Kreter, und nächstdem die La-
kedaimonier, die es von den Kretern gelernt
haben. In Kreta aber ist dies eins von den
Gesezen die Minos gegeben hat, nicht zusam-
menzutrinken bis zum Rausch. Und offenbar
ist doch, daſs was er selbst für schön er-
kannte, er auch wird gesezlich gemacht haben
für seine Mitbürger. Denn gewiſs hat Minos
nicht wie ein gemeiner Mensch anderes festge-
sezt und anders selbst gethan abweichend von
dem was er selbst festsezte. Sondern jenes
Zusammensein bestand, wie ich behaupte, in
Gesprächen zum Unterricht in der Tugend.
Daher er denn auch solche Geseze seinen Bür-
gern gegeben hat, durch welche Kreta zu allen
Zeiten glüklich gewesen ist, und auch Lake-
daimon, seitdem es angefangen hat diese zu
gebrauchen, weil sie göttlich sind. Rhada-
manthys aber war zwar vom Minos unter-
richtet, aber nicht in der ganzen königlichen
Kunst war er unterrichtet, sondern nur in jener
Dienstleistung für die königliche daſs er ver-
stand den Gerichtsstätten vorzustehn. Daher
er auch den Ruf erworben hat ein guter Rich-
ter zu sein. Seiner nämlich bediente sich Mi-
nos als Gesezwächters innerhalb der Stadt, im
übrigen Kreta aber des Talos. Talos nämlich

ging dreimal des Jahrs in allen Flekken umher, hatte Acht auf die Geseze darin, die er auf eherne Tafeln geschrieben hatte, daher er auch der eherne heifst. Aehnliches sagt auch Hesiodos vom Minos, denn indem er seines Namens gedenkt sagt er, dieser sei der königlichste gewesen unter allen sterblichen Königen. Und auch viele regiert' er umwohnende Menschengeschlechter Haltend das Zepter des Zeus, womit er die Städte beherrschte. Auch dieser nun meint mit dem Zepter des Zeus nichts anderes als den Unterricht vom Zeus, durch welchen er nun ganz Kreta leitete.

FR. Weshalb doch, o Sokrates, hat sich dies Gerücht vom Minos verbreitet, als wäre er ungebildet und hart?

SOK. Weshalb auch du, Bester, und jeder Andere dem daran gelegen ist guten Ruf zu haben, dich hüten wirst nie einen Dichter zu erzürnen. Denn die Dichter vermögen viel in Absicht des Ruhms auf welche Weise sie eines Menschen erwähnen lobend oder tadelnd. Darin eben hat Minos gefehlt, indem er mit dieser Stadt Krieg führte, in welcher neben vieler anderen Weisheit auch vielerlei Dichter gefunden werden in andern Zweigen der Dichtkunst und auch in der Tragödie. Die Tragödie aber ist hier sehr alt, nicht wie sie glauben nur vom Thespis her oder vom Phrynichos; sondern wenn du es recht untersuchen willst, wirst du
321 finden, dafs sie eine sehr alte Erfindung dieser Stadt ist. Denn die Tragödie gereicht am meisten unter allen Dichtarten dem Volke zur Belustigung und Gemüthsbewegung. In diese haben wir daher den Minos gebracht, und so unsere Rache an ihm genommen, dafür dafs

er uns genöthigt hat ihm jene Abgabe zu erlegen. Dies also war des Minos Versehen daſs er uns erzürnte, weshalb er denn auch, wonach du fragst, einen übleren Ruf erlangt hat. Denn daſs er gut und gesezkundig war, wie wir im vorigen sagten, und ein trefflicher Herrscher, davon ist das der beste Beweis, daſs seine Geseze noch unverändert sind, weil er nämlich das rechte aufgefunden hatte wie es wirklich ist in der Verwaltung eines Staates.

Fr. Du scheinst mir, o Sokrates, sehr wahrscheinlich diese Sache erklärt zu haben.

Sok. Wenn ich also Recht habe so dünken dich die Kreter, des Minos und Rhadamanthys Bürger, die ältesten Geseze zu besizen.

Fr. Offenbar.

Sok. Diese also sind unter den Alten die vortrefflichsten Gesezgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homeros einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt.

Fr. Allerdings.

Sok. So sage denn beim freundlichen Zeus, wenn uns Jemand fragte, ein guter Gesezgeber und Anordner des Leibes was verordnet denn der dem Leibe um ihn besser zu machen, so würden wir sagen wenn wir gut und in der Kürze antworten wollten, Nahrungsmittel und Anstrengungen, um durch jene den Leib wachsen zu machen, durch diese aber ihn zu üben und zu stärken.

Fr. Richtig.

Sok. Wenn er uns nun aber weiter fragte, was ist aber wohl dasjenige was ein guter Ge-

sezgeber der Seele verordnet um sie besser zu machen? was würden wir ihm wohl antworten wenn wir uns nicht schämen wollten für uns selbst und für unsere Jahre?

FR. Das weiſs ich nicht mehr zu sagen.

SOK. Aber zur Schande gereicht es gewiſs unser beider Seelen daſs sie offenbar werden, von sich selbst nicht zu wissen worauf ihr Wohl und Wehe beruht, vom Leibe aber und den übrigen Dingen es untersucht zu haben.

ALKIBIADES

DER

SOGENANNTE ZWEITE.

Einleitung.

Schon das Alterthum hatte Zweifel gegen die Aechtheit dieses Gespräches, indem Einige es dem Xenophon beilegten. Hiezu nun gab es freilich keine besondern Gründe, am wenigsten eine bestimmte Aehnlichkeit der Schreibart; und vielmehr dürfte diese Vermuthung wohl von jedem Sprachkenner gradezu abgewiesen werden. Allein nur um desto eher läſst sich glauben, daſs wenigstens irgend ein bestimmter Grund vorhanden gewesen um dies kleine Werk dem Platon abzusprechen; doch es bedarf in der That nicht eines solchen Zeugnisses um ein entschiedenes Verwerfungsurtheil daran zu hängen, wiewohl dies Gespräch von ganz anderer Beschaffenheit ist als die bisher verworfenen oder bezweifelten. Nämlich Mancher könnte vielleicht sagen, es sei besser in vieler Hinsicht, Jeder aber wird gewiſs gestehen müssen, es sei auch weit unplatonischer in den Gedanken, in der Anordnung und auch in der Ausführung. Denn was zuerst den Inhalt betrifft: so haben die Erklärer sonst sich gefreut, hier die reine Lehre des Sokrates vom Gebet anzutreffen; und dies ist vornämlich die Ursach warum dem Gespräch sein Plaz grade hier ist angewiesen worden, um nämlich auf den Euthyphron und die Vertheidigung gleich zurükzuweisen. Denn eine Lehre des Sokrates beim Platon rein auffinden kann doch immer nur heiſsen untermischt mit den Lehren anderer Weisen, nicht aber ganz entfremdet von der Art wie nun Platon einmal für immer den Sokrates aufgefaſst hatte. Wie wollte nun Jemand der die Andeutungen des Euthyphron und den Geist der

Vertheidigung verstanden hat, dies für eine sokratische Lehre annehmen, daſs die Götter ohne bestimmten Grundsaz und ohne selbst das Beste zu erwägen bald gewähren und bald verweigern, ja daſs man den Fall als möglich sezen dürfe, sie böten an, was dem Menschen anzunehmen gefährlich sein könnte? oder daſs nach vollbrachten schönen Thaten den Tod zu finden oder aus der Stadt verbannt zu leben ein groſses Uebel wäre, welches zu vermeiden man groſse Vorsicht anwenden müsse? Vielmehr ist ja offenbar jene Lehre von den Göttern eine solche von denen Sokrates im Euthyphron sagt, daſs eben vielleicht weil er dergleichen nicht annehme, wenn es Jemand von den Göttern behaupte, er verläumdet und der Gottlosigkeit verklagt werde. Und eben so augenscheinlich streitet die lezte Ansicht mit allen in der Vertheidigung dem Sokrates selbst beigelegten Begriffen, um nicht von andern Platonischen Gesprächen zu reden die der Verfasser von diesem hier gewiſs hat vor Augen gehabt. Und dann, sei nun der Gedanke sokratisch oder nicht, wie schlecht ist er doch ausgeführt. Denn so lange Voraussezung von der Götter unstätem und unzuverlässigem Sinne bestehen bleibt, was hilft es doch daſs man um zu beten die Erkenntniſs des Besten abwarte, wenn sie doch auch dieses nach Gutdünken verweigern. Wollte aber Jemand sagen, Platon habe eben durch diesen Widerspruch jene Voraussezung vernichten wollen: so fehlt es eben ganz sowohl am Ende an jeder Aufzeigung des Widerspruches wie im Protagoras und andern ähnlichen Fällen, als auch im Laufe des Gesprächs an jeder in solchem Falle dem Platon nicht zu erlassenden Spur von Ironie. Allein genauer betrachtet soll gewiſs auch nach der Absicht des Verfassers die Lehre vom Gebet gar nicht der Hauptinhalt des Gespräches sein, son-

dern das von den Vernünftigen und Unvernünftigen, und von dem Verhältnifs anderer Künste und Wissenschaften zu der des Guten und Besten. Diese Lehre nun ist freilich Platonisch genug, und eine vorläufige Behandlung derselben fände recht ihre Stelle hier in Beziehung auf die bald folgenden Gespräche. Gar nicht Platonisch aber und auch Sokratisch nicht ist die Art wie sie herbeigeführt wird, denn es war ja wohl Sokrates selbst welcher sagte, dafs alle Güter besondere und gemeinschaftliche nur aus der Tugend entstehen könnten und nicht umgekehrt; hier aber wird die Nothwendigkeit der Erkenntnifs des Besten selbst nur darauf gegründet, weil eben sonst die Sicherheit gefährdet wird und der Staat schlecht gerathen mufs. Und eben so ist diese Art zu folgern weder sittlich noch wissenschaftlich genug, wie sich schon bis jezt gezeigt hat und noch mehr für die Zeit seiner späteren Werke zeigen wird, die doch offenbar genug unser Verfasser auch vor Augen gehabt hat. Noch weniger aber ist auch bei diesem Theile des Inhalts die Ausführung des Platon würdig. Denn unmittelbar ehe das lezte Ergebnifs recht herauskommt, dafs nämlich im Staate diejenigen herrschen müssen, die zur Erkenntnifs des Besten gelangt sind, springt Sokrates wieder auf jenes vom Gebet zurükk, was doch nur Einfassung des Ganzen sein kann. Ja noch eher zerstört er schon das Werk durch die Behauptung, dafs die Unwissenheit selbst gewissermafsen ein Gut sein könne, eine Behauptung, welche in Ermangelung des Besseren noch ein ungeselliges ungebildetes von vorn anfangendes Leben übrig läfst, wie es denen, welche die kynischen Grundsäze mifsverstanden, sich aufdrängte, von welchen sich überhaupt hier manche Spur findet, jedoch auch nicht ohne Widerspruch. Die Anordnung ferner, wie nämlich

dieses von der Kenntniſs des Besten mit jenem vom Gebet verknüpft ist, muſs jedem so willkührlich scheinen und so von aller Kunst entblöſst, daſs es nicht möglich ist den Platon mit einem solchen Werke zu beladen. Und eben so was die Ausführung betrifft ist das unplatonische im Ganzen, die schlechten Reden des Sokrates und die erbärmlichen Formeln mit denen er, um das Gespräch, das ihm unter den Händen reiſst, wieder anzuknüpfen, des Alkibiades Meinung darüber fordert, die gar wenige Benuzung und Auszeichnung des Alkibiades, die Unklarheit in allem Beiwerk, und was man noch mehr anführen könnte, so hervorstechend, daſs einzelne Wendungen, die Platonisch genug herauskommen, gar kein Bedenken gegen die Unächtheit erregen können, sondern nur das Urtheil befestigen, der Verfasser habe zwar fleiſsig genug seinen Meister gelesen, sei aber doch in den Geist weniger eingedrungen als in die Sprache, und unfähig gewesen ihm die eigentlichen Geheimnisse abzulernen.

Beiläufig wird so auch Platon von einem der schlimmsten Anachronismen befreit deren man ihn zeihen kann. Denn man darf nur im Allgemeinen mit den Zeiten bekannt sein, und was in Absicht auf einzelne hieher gehörige Thatsachen noch streitig ist mag entschieden werden wie es will, so muſs man es unmöglich finden daſs Sokrates mit dem Alkibiades über den Tod des Archelaos kann gesprochen haben; um nichts davon zu sagen, daſs ihm in demselben Gespräch ohne alle Noth der Vorsaz geliehen wird den Perikles umzubringen, als ob dieser auch noch könne gelebt haben als kürzlich Archelaos umgebracht war.

ALKIBIADES.

SOKRATES. ALKIBIADES.

SOK. Gehst du etwa zu dem Gotte um zu 138
beten, o Alkibiades?

ALK. Allerdings, Sokrates.

SOK. Du siehst ja auch ganz finster aus, und zur Erde blikkend, wie wenn du dir etwas überlegtest.

ALK. Was sollte sich einer da wohl überlegen, o Sokrates?

SOK. Die wichtigste Ueberlegung, o Alkibiades, wie mich wenigstens dünkt. Denn sprich beim Zeus, glaubst du nicht, daſs die Götter, was wir von ihnen bitten jeder für sich und gemeinschaftlich für Alle, davon bisweilen einiges verleihen und anderes nicht, und auch Einigen wohl, Anderen aber nicht?

ALK. Allerdings.

SOK. Dünkt dich also nicht groſse Vorsicht erfordert zu werden, damit nicht einer unvermerkt sich selbst groſse Uebel erbitte, die er aber für Gutes hält, die Götter aber dann gerade in der Verfassung seien, in welcher sie gewähren, was einer bittet? wie z B. vom Oidipus gesagt wird, er habe gebetet, daſs seine Söhne mit dem Schwerdt das väterliche theilen möchten; da er konnte um eine Milderung der vorhandenen

Uebel gebeten haben, hat er sich zu denen die schon da waren noch andere erwünscht. Woher denn nicht nur dieses in Erfüllung ging, sondern zufolge dessen noch viel anderes schrekliche, was ich nicht wüſste, wozu ich es einzeln aufzählen sollte.

Alk. Du sprichst aber auch von einem rasenden Menschen, Sokrates. Denn wer glaubst du wohl daſs bei gesunden Sinnen dergleichen werde gebetet haben?

Sok. Dünkt dich das Rasen das Gegentheil vom Vernünftigsein?

Alk. Allerdings.

Sok. Und unvernünftig und vernünftig dünken dich doch auch einige Menschen zu sein?

Alk. Freilich sind solche.

Sok. Wohlan denn, laſs uns sehen, welche es wohl eigentlich sind. Denn daſs einige unvernünftig sind und andere vernünftig, darüber sind wir einig, und Rasende auch noch auſserdem.

Alk. Darüber sind wir einig.

Sok. Weiter giebt es doch auch gesunde?

Alk. Die giebt es.

Sok. Auch wohl andere kranke?

Alk. Freilich.

139 Sok. Und zwar nicht dieselben?

Alk. Nein.

Sok. Giebt es etwa auch noch Andere, denen weder Eins noch das Andere zukommt?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Denn nothwendig ist ein Mensch entweder krank oder nicht krank.

Alk. So dünkt es mich wenigstens.

Sok. Und wie wegen der Vernunft und Unvernunft hast du etwa dieselbe Meinung?

Alk. Wie meinst du das?

Sok. Ob dich dünkt, man sei entweder vernünftig oder unvernünftig? oder ob es dazwischen eine dritte Beschaffenheit giebt, welche den Menschen zu einem weder vernünftigen noch unvernünftigen macht?

Alk. Nicht füglich.

Sok. Nothwendig also kommt eines davon Jedem zu.

Alk. So wenigstens dünkt mich.

Sok. Erinnerst du dich auch eingestanden zu haben, der Wahnsinn sei der Vernunft entgegengesezt?

Alk. Sehr wohl.

Sok. Und auch, daſs es keine dritte mittlere Beschaffenheit gebe, welche macht daſs der Mensch weder vernünftig noch unvernünftig ist?

Alk. Das habe ich freilich eingestanden.

Sok. Wie aber könnte wohl zweierlei einem einzigen entgegengesezt sein?

Alk. Auf keine Weise.

Sok. Unvernunft also und Wahnsinn mag wohl einerlei sein?

Alk. So zeigt es sich.

Sok. Wenn wir also behaupteten, daſs alle Unvernünftigen wahnsinnig wären, wäre das wohl eine richtige Behauptung, wie gleich von deinen Altersgenossen, wenn es unvernünftige unter ihnen giebt, wie es denn deren giebt auch unter den weit älteren? Denn sage mir, beim Zeus, glaubst du nicht, daſs von denen hier in der Stadt nur wenige vernünftig sind, die meisten aber unvernünftig, welche du also Wahnsinnige nennst?

Alk. Das glaube ich.

Sok. Glaubst du nun, wir würden unter so vielen Wahnsinnigen ruhig in der Stadt leben ohne geschlagen oder geworfen oder durch sonst

irgend was die Wahnsinnigen auszuüben pflegen schon lange gestraft worden zu sein? Sieh also, mein Kluger, ob es sich nicht etwa doch anderes verhält.

ALK. Wie mag es sich aber wohl verhalten, Sokrates? Denn es scheint sich freilich nicht so zu verhalten, wie ich es meinte.

SOK. Auch mir scheint es nicht. Aber so etwa laſs es uns ansehn.

ALK. Wie meinst du denn?

SOK. Ich will es dir sagen. Wir nehmen doch an, daſs Einige krank sind; oder nicht?

ALK. Allerdings.

SOK. Dünkt es dich nun etwa nothwendig, daſs ein Kranker entweder die Gicht habe oder das Fieber oder den Augenschmerz? Oder dünkt dich nicht er könne auch ohne daſs ihm etwas hievon zukomme an einer andern Krankheit leiden? Denn es giebt deren ja wohl viele, und nicht jene allein.

ALK. So denke ich auch.

SOK. Also jeder Augenschmerz dünkt dich doch Krankheit?

ALK. Ja.

SOK. Etwa auch jede Krankheit Augenschmerz?

ALK. Nicht füglich; aber ich weiſs doch
140 nicht, was ich sagen soll.

SOK. Aber wenn du mir nur aufmerksam bist: so sollten wir zween suchend zugleich es wohl finden.

ALK. Das will ich sein, Sokrates, nach meinem Vermögen.

SOK. Sind wir also nicht einig darüber geworden jeder Augenschmerz zwar sei Krankheit, nicht aber jede Krankheit Augenschmerz?

ALK. Darüber wurden wir einig.

Sok. Und mit Recht glaube ich. Denn auch alle Fiebernden sind krank; nicht aber alle Kranke fiebern oder haben die Gicht oder den Augenschmerz, glaube ich. Sondern Krankheit ist zwar jedes dergleichen; verschieden aber, sagen die welche wir Aerzte nennen, wären sie ihrer Wirkung nach. Denn weder sind einander alle ähnlich, noch wirken sie auf ähnliche Art; sondern jede nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit; Krankheiten aber sind sie alle. Wie wir auch annehmen es giebt Handwerker; oder nicht?

Alk. Allerdings.

Sok. Nämlich die Schuhmacher, die Zimmerleute, die Bildhauer, und andere gar viele, was sollen wir sie alle nennen, sie haben aber einzelne Theile des Handarbeitens unter sich getheilt, und sind Alle Handarbeiter; nicht aber sind Alle Zimmerleute oder Schuhmacher, oder Bildhauer, welche doch sämmtlich Handarbeiter sind.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Eben so nun haben sie auch die Unvernunft unter sich vertheilt, und die den gröſsten Theil davon haben nennen wir Wahnsinnige, die aber weniger, Blödsinnige und Schwachköpfige. Und die wir mit den schonendsten Namen benennen wollen nennen wir theils Eingebildete, theils Einfältige, andere wieder sagen unschädlich oder unschuldig oder kindisch. Und noch viele andere Namen wirst du finden wenn du nachsuchst. Alles dieses nun ist Unvernunft unterschieden aber, wie sich uns vorher eine Kunst von der andern zeigte, und eine Krankheit von der andern. Oder wie meinst du?

Alk. Ich eben so.

Sok. Also von hier laſs uns wieder zurükgehn. Denn auch im Anfang unseres Gespräches

waren ja wohl die Unvernünftigen und die Vernünftigen zu untersuchen, welche es wären. Denn daſs welche es wären, war eingeräumt. Oder nicht?

Alk. Ja das war eingeräumt.

Sok. Nimmst du nun etwa diejenigen als Vernünftige an, welche wissen was einer thun und reden soll?

Alk. Ja diese.

Sok. Welche aber als Unvernünftige? Etwa die, welche keines von diesen beiden wissen?

Alk. Diese.

Sok. Werden nun nicht die keines von diesen beiden Wissenden unbewuſst reden und thun was man nicht muſs?

Alk. Das leuchtet ein.

Sok. Unter diese Menschen nun, Alkibiades, meinte ich, gehöre auch Oidipus. Du wirst aber auch finden, daſs unter den Jezigen viele,
241 nicht etwa im Zorn, wie jener, und wissentlich sich Böses wünschen, sondern in der Meinung es sei Gutes. Denn Jener, wie er sich nichts Gutes wünschte, so glaubte er es auch nicht zu thun; es giebt aber Andere, welchen das Gegentheil hievon begegnet. Denn ich glaube gleich du wenn der Gott, zu welchem du jezt hingehn willst dir erschiene und ehe du noch etwas gebeten hättest dich fragte, ob es dir genug wäre Eigenherrscher über die Stadt der Athener zu sein, und wenn du dies für unbedeutend hieltest und für nichts groſses, auch gleich hinzusezte und über alle Hellenen; und wenn er sähe, du glaubtest noch nicht genug zu haben wenn er dir nicht ganz Europa bewilligte, dir dann auch dieses nicht nur bewilligen wollte, sondern auch gleich heute, wenn du es wolltest, Alle fühlen lieſse daſs Alkibiades der Sohn des Kleinias der

Herr wäre: so glaube ich würdest du hocherfreut von ihm gehn, als der gröſsten Güter theilhaftig geworden.

ALK. Ich glaube wohl auch jeder andere, Sokrates, wenn ihm dergleichen begegnete.

SOK. Aber doch für dein Leben würdest du wohl auch allen Hellenen und Barbaren Land und Herrsachaft nicht nehmen wollen?

ALK. Das glaube ich wohl. Wie sollte ich auch, wenn ich dann doch keinen Gebrauch davon machen könnte?

SOK. Und wie wenn du nur einen schlechten und schädlichen Gebrauch davon machen würdest; auch so nicht?

ALK. Freilich nicht.

SOK. Siehst du also wie wenig es sicher wäre für dich, dieses Gegebene aufs Gerathewohl anzunehmen, oder es selbst zu erbitten, wenn doch einer dadurch Schaden erleiden oder gar das Leben deshalb verlieren könnte. Viele auch könnten wir anführen, welche nach der Herrschaft gestrebt und sich viel Mühe darum gegeben haben, als hätten sie etwas Gutes daran wenn es ihnen damit gelänge, denen aber hernach eben der Herrschaft wegen nachgestellt und das Leben genommen wurde. Wie ich denn glaube, dir wird manches nicht unbekannt geblieben sein, was sich in diesen Tagen ereignet hat, da den König der Makedonier Archelaos sein in die Herrschaft nicht minder als jener in ihn verliebter Liebling, wiewohl jener sein Liebhaber war, umgebracht, um ein Herrscher und beglükter Mann zu werden, nachdem er aber drei oder vier Tage die Gewalt besessen, selbst durch Nachstellung einiger anderen umgebracht ward. Auch unter unsern Mitbürgern siehst du, was wir nicht von Andern gehört, sondern selbst

Augenzeugen davon gewesen, wie viele schon nach der Feldherrnwürde getrachtet, und nachdem sie ihnen geworden theils noch gegenwärtig
142 verbannt sind aus dieser Stadt, theils ihr Leben eingebüſst haben; die aber die glüklichsten unter ihnen zu sein scheinen, haben unter vielfältiger Gefahr und Angst gelebt nicht nur während ihrer Heerführung, sondern auch nach der Rükkehr ins Vaterland wegen der Angeber, die ihnen nicht minder hartnäkkig zusezten als die Feinde. So daſs einige wünschten, lieber ohne jene Würde geblieben zu sein als sie verwaltet zu haben. Und führten noch die Gefahren und Mühseligkeiten zu einigem Nuzen: so wäre es doch etwas, izt aber ist es ganz das Gegentheil. Ganz dasselbe wirst du finden in Absicht der Kinder, daſs Einige sich gewünscht welche zu bekommen, nachdem sie sie aber bekommen, in die schwersten Unfälle und Trübsale gerathen sind. Denn einige haben, weil ihre Kinder bis an ihr Ende ungerathen blieben, ihr ganzes Leben in Kummer verbracht, andere hingegen, denen sie zwar wohl gerathen, die aber ihrer durch Unglüksfälle beraubt worden, haben selbst auch nicht geringeren Kummer erduldet als jene, und gewünscht, die Kinder möchten ihnen lieber nicht geboren sein als geboren. Dennoch aber, wie offenbar auch sowohl dieses ist als vieles andere das sich eben so zu wenden pflegt; so ist doch selten Einer zu finden, der entweder des Angebotenen sich enthielte, oder wenn er durch Wünschen etwas zu erlangen wüſste, aufhören sollte zu wünschen; sondern die meisten würden weder die Alleinherrschaft wenn sie ihnen angeboten würde, zurükweisen, noch die Heerführung, noch vieles andere, was wenn es jemand hat ihm mehr schadet als hilft; vielmehr dies alles sich sogar herbei-

wünschen wenn Einer es noch nicht hätte. Nach einer kurzen Zeit aber widerrufen sie nicht selten, und wünschen wieder weg, was sie zuerst herbeigewünscht. Ich daher bin auch zweifelhaft, ob nicht in Wahrheit die Menschen wider die Götter fälschlich klagen, wenn sie vermeinen nur von jenen sei ihnen Böses, aber sie schaffen durch Unverstand, oder ob man Unvernunft sagen soll, auch gegen Geschik sich das Elend. Und so mag wohl, o Alkibiades, jener Dichter gar vernünftig sein, welcher wie ich glaube, auch unverständige Freunde hatte, und als er sie thun und wünschen sah, was nicht das beste war, ihnen aber doch so schien, für alle gemeinschaftlich dieses Gebet scheint gedichtet zu haben. Er sagt aber so etwa: Zeus du Herrscher, das Gute, spricht er, auch wann wir es nicht uns erflehen 143
Immer verleih, doch Arges dem Beter sogar zu verweigern bittet er. Mich dünkt dies sehr gut und sicher gesprochen von dem Dichter, hast aber du etwas dagegen in Gedanken, so verschweige es nicht.

Alk. Hart wäre es, Sokrates, etwas vorzubringen gegen das, was gut gesagt ist. Dieses nun begreife ich, an wie vielen Uebeln die Unwissenheit den Menschen Ursach ist, da wir, wie es scheint, durch sie unvermerkt uns das Aergste zufügen, ja was noch mehr sagen will, sogar herbeiwünschen. Was doch Niemand glauben sollte, sondern jeder glaubt das wenigstens zu verstehen, sich selbst das Beste zu wünschen und nicht das Schlimmste. Denn das wäre ja in der That einem Fluch ähnlich und nicht einem Gebet.

Sok. Aber, Bester, vielleicht würde ein Mann der weiser wäre als ich und du behaupten, wir sprächen nicht richtig, wenn wir so ins

Blaue die Unwissenheit verwürfen und nicht wenigstens hinzusezten, daſs Unwissenheit über gewisse Dinge für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut wäre, eben wie für andere übel.

Alk. Wie meinst du das? Kann irgend etwas irgend Jemanden unter was immer für Umständen besser sein nicht zu wissen als zu wissen?

Sok. Mir scheint es so; und dir nicht?

Alk. Nein gewiſs, beim Zeus.

Sok. Aber doch will ich auch das nicht von dir denken, daſs du gegen deine eigne Mutter das möchtest verübt haben, was man vom Orestes sagt und Alkmaion, und was für Andere etwa noch dasselbe wie jene verübt haben mögen.

Alk. Um Zeus willen, sprich besser, Sokrates.

Sok. Nicht den, Alkibiades, welcher sagt du werdest dergleichen nicht wollen verübt haben, muſst du besser sprechen heiſsen, sondern vielmehr wenn einer das Gegentheil sagte, wenn dich doch die Sache so arg dünkt, daſs man ihrer auch nicht einmal unnöthig erwähnen müsse. Glaubst du aber wohl, daſs Orestes, wenn er vernünftig gewesen wäre und gewuſst hätte, was für ihn das beste wäre zu thun, sich würde erkühnt haben etwas hievon zu verüben?

Alk. Gewiſs nicht.

Sok. Auch wohl, glaube ich, kein Anderer.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Ein Uebel also, wie es scheint, ist es das Beste nicht zu kennen, und die Unkenntniſs des Besten.

Alk. Mich dünkt es.

Sok. Und zwar wie Jenem, so auch allen Uebrigen?

ALK. Das behaupte ich.

SOK. Betrachten wir nun auch noch dieses. Wenn dir etwa auf einmal einfiele, weil du meintest es sei so das Beste, ein Messer zu nehmen, ins Vorzimmer des Perikles deines Freundes und Vormundes zu gehn und zu fragen, ob er
drin wäre, in der Absicht eben jenen zu tödten 144
und keinen andern, und sie sagten er wäre drin. Nämlich ich sage gar nicht, daſs du jemals etwas dergleichen werdest thun wollen; sondern ich meine nur, wenn du dies gut fändest, da ja nichts hindern kann, daſs nicht dem, der das Beste nicht kennt auch einmal eine solche Meinung einfalle, daſs er auch das schlechteste für das Beste hält. Oder meinst du das nicht?

ALK. Allerdings.

SOK. Wenn du nun im Hineintreten ihn verkenntest beim Anblik und glaubtest, es wäre ein Anderer, würdest du dann wohl noch den Muth haben ihn zu tödten?

ALK. Nein, beim Zeus, das dünkt mich nicht.

SOK. Denn nicht den ersten Begegnenden, sondern nur eben jenen wölltest du. Nicht wahr?

ALK. Ja.

SOK. Also wenn du es auch oft unternähmest, jedesmal aber den Perikles verkenntest, wenn du im Begriff wärest es auszuüben, so würdest du ihn wohl niemals angreifen?

ALK. Nicht füglich.

SOK. Und wie? meinst du Orestes würde je seine Mutter angegriffen haben, wenn er sie auf gleiche Weise verkannt hätte?

ALK. Ich glaube wohl nicht.

SOK. Denn auch Jener hatte ja nicht die erste beste Frau, noch des ersten besten Menschen Mutter im Sinne zu tödten, sondern seine eigne.

Alk. So ist es.

Sok. Dergleichen zu verkennen ist also besser für die so beschaffenen und mit solchen Meinungen behafteten.

Alk. Das zeigt sich.

Sok. Siehst du also daſs Unkenntniſs von gewissen Dingen, für gewisse Menschen unter gewissen Umständen gut ist und kein Uebel, wie es dir vorher schien.

Alk. So scheint es.

Sok. Willst du nun weiter das folgende erwägen: so kann dich vielleicht dünken, es sei ungereimt.

Alk. Was doch eigentlich, Sokrates?

Sok. Daſs ja scheint, um es nur heraus zu sagen, als ob der Besiz der andern Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die des Besten besizt, nur selten von Nuzen sei, sondern meistentheils dem Inhaber schade. Betrachte es nur so. Dünkt es dich nicht nothwendig zu sein, wenn wir etwas thun oder reden wollen, daſs wir zuvor dasjenige entweder zu wissen glauben oder wirklich wissen müssen, was wir mit festerer Zuversicht reden oder thun wollen?

Alk. Das dünkt mich.

Sok. Also gleich die Redner verstehen entweder uns Rath zu geben oder glauben es zu verstehen, so oft sie Rath geben, der eine über Krieg und Frieden, der Andere über die Erbauung der Mauern, oder die Ausrüstung der Häfen. Mit einem Worte, was der Staat unternimmt gegen
145 einen andern Staat oder in und für sich selbst, das rührt alles her von dem Rathe der Redner?

Alk. Ganz richtig.

Sok. Sieh nun auch das folgende, wenn es geht. Du nennst doch Einige vernünftig, Andere unvernünftig?

Alk. Gewiſs.

Sok. Die Meisten doch wohl unvernünftig, und nur die Wenigeren vernünftig?

Alk. Gerade so.

Sok. Doch auf irgend etwas sehend nennst du beide so?

Alk. Ja.

Sok. Etwa den, der Rath zu geben weiſs ohne zu wissen welches und wenn es besser ist, nennst du vernünftig?

Alk. Wohl nicht.

Sok. Auch wohl den nicht, glaube ich, der das Kriegführen selbst versteht, aber nicht wann es das bessere ist und so lange als es das bessere ist. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Also auch nicht wenn Jemand versteht Einen zu tödten, oder des Geldes zu berauben, oder zum Verbannten zu machen aus seinem Vaterlande aber nicht wenn und wem dieses zu thun das Beste ist?

Alk. Auch nicht.

Sok. Den also, der hievon etwas versteht, wenn zugleich die Erkenntniſs des Besten damit verbunden ist. Diese aber war ja wohl einerlei mit der des Nüzlichen. Nicht wahr?

Alk. Ja.

Sok. Diesen also wollen wir für vernünftig halten und für einen zuträglichen Rathgeber sich selbst und dem Staat; wer aber nicht, den dafür daſs er das Gegentheil hievon thut. Oder wie denkst du?

Alk. Ich eben so.

Sok. Und wie wenn Jemand das Reiten und das Schieſsen versteht? oder das Ringen und den Faustkampf, oder sonst etwas von den übrigen Kampfspielen, oder auch etwas Anderes von dem, was wir durch Kunst verstehen, wie nennst

du den, welcher das versteht was in dieser Kunst das Beste ist? Nicht wahr in Beziehung auf die Reitkunst einen Reitkundigen?

Alk. Ja.

Sok. Und wer es in Beziehung auf den Faustkampf versteht den einen Faustkampfkundigen, und wer in Beziehung auf das Flötenspielen den einen Flötenspielkundigen, bei dem Uebrigen also auf dieselbe Weise; oder anders?

Alk. Nein, sondern so.

Sok. Dünkt es dich nun nothwendig zu sein, dafs wer hievon etwas versteht zugleich ein vernünftiger Mann ist? Oder sollen wir sagen, daran fehle gar viel?

Alk. Gar viel, beim Zeus.

Sok. Was für ein Staat, glaubst du nun wäre dies, der aus guten Schüzen und Flötenspielern und Kämpfern und den andern Künstlern bestände, und unter diese die wir eben erwähnt wären dann einige gemischt, welche das Kriegführen selbst verstehen, und das Todtschlagen, und dann noch rednerische Männer recht staatskundig aufgebläht; alle diese aber ohne die Erkenntnifs des Besten und ohne einen der da weifs wenn es am besten ist dies alles anzuwenden, und gegen wen?

146 Alk. Ein schlechter, denke ich, o Sokrates.

Sok. Das würdest du wenigstens sagen, glaube ich, wenn du sähest wie sie ehrgeizig mit einander wetteifern, und Jeder das als den wichtigsten Theil der Staatsverwaltung vorzieht wo er sich selbst noch als den Besten übertrifft, ich meine nämlich was im Gebiete jeder Kunst selbst das Beste ist, das wahre Beste aber für sich selbst und den Staat meistens verfehlt, weil er, glaube ich, ohne Einsicht nur seiner Meinung vertraut. Verhält sich nun dieses so, würden wir dann nicht das Richtige sagen, wenn

wir behaupteten, ein solcher Staat sei voll Verwirrung und Ungesezlichkeit?

Alk. Gewiſs das Richtige.

Sok. Dünkte es uns nun nicht nothwendig, daſs wir zuvörderst dasjenige entweder glauben müſsten zu wissen oder wirklich wissen, was wir mit Zuversicht reden oder thun sollten?

Alk. Das dünkte uns.

Sok. Und daſs also, wenn Jemand thut was er weiſs oder zu wissen glaubt, und das Nüzliche damit verbunden ist, alsdann wir dem Staat zum Vortheil handeln werden und Jeder sich selbst?

Alk. Wie anders?

Sok. Wenn aber das Gegentheil, dann, glaube ich, weder für den Staat noch für sich selbst.

Alk. Freilich nicht.

Sok. Und wie? dünkt es dich nun noch eben so oder wieder anders?

Alk. Nein, sondern eben so.

Sok. Behauptetest du nicht auch, du hieltest die Mehresten für unvernünftig und nur die Wenigeren für vernünftig?

Alk. Das that ich.

Sok. Behaupten wir nicht auch wiederum, daſs die mehresten das Beste verfehlen, da sie ja meistentheils, denke ich, ohne Einsicht der Meinung vertrauen?

Alk. Das behaupten wir freilich.

Sok. Also ist es den Mehresten zuträglich, daſs sie nichts weder wissen noch zu wissen glauben, da sie ja aufgelegter sein werden dasjenige zu thun, was sie wissen oder zu wissen glauben, wenn sie es aber thun, doch in den mehresten Fällen mehr Schaden davon haben werden als Nuzen?

Alk. Vollkommen richtig.

Sok. Siehst du nun, als ich sagte, es möchte wohl der Besiz anderer Erkenntnisse, wenn Jemand sie ohne die Erkenntniſs des Besten besizt, nur selten nuzen, öfter aber dem Inhaber schaden, ob sich nicht gezeigt hat, daſs ich recht habe?

Alk. Wenn auch damals nicht, so scheint es mir doch jezt so, Sokrates.

Sok. Es muſs also ein Staat sowohl als ein Einzelner, wenn er sein Leben richtig führen will, an diese Erkenntniſs sich halten ordentlich wie der Kranke an den Arzt, oder wie an den Steuermann der welcher mit Sicherheit schiffen will. Denn ohne diese müssen je stärker die Seele treibt auf den Erwerb äuſserer Güter oder
147 Leibesstärke oder sonst etwas um desto gröſsere Fehler daraus entstehen. Und wer von den sogenannten Wissenschaften und Künsten gar viel besizt, von dieser Erkenntniſs aber verwaiset ist, und nur von irgend einer einzelnen unter den übrigen getrieben wird, wird der nicht in der That und mit Recht vielem Sturme ausgesezt sein, als einer der wie ich glaube ohne Steuermann auf hoher See bleibend, nicht lange Zeit freilich nur sein Leben lang umhertreibt? So daſs auch hier das Wort des Dichters zuzutreffen scheint, was er wo als Tadel gegen einen sagt: Welcher gar manches zwar wuſste, doch übel nur spricht er, wuſst' er es alles.

Alk. Und wie soll das wohl hier zutreffen, Sokrates? mir scheint er das auch nicht im geringsten verständig gesagt zu haben.

Sok. Gar sehr verständig; aber auch dieser Dichter, Bester, spricht nur räthselhaft, wie auch die andern Dichter fast alle. Und es ist auch ihrer Natur nach die gesammte Dichtkunst räthselhaft, und nicht eines Jeden Sache sie richtig zu deuten. Und wenn sie dann, auſserdem

daſs sie von Natur so ist, noch einen miſsgünstigen Mann ergreift, der seine Weisheit nicht zeigen, sondern soviel irgend möglich ist verbergen will, dann wird es eine über die Maſsen schwer zu beurtheilende Sache, was wohl jeder von ihnen meint. Denn du glaubst doch wohl nicht, daſs Homeros der weiseste und göttlichste Dichter nicht sollte gewuſst haben, daſs es nicht möglich ist etwas übel zu wissen, denn er ist es, welcher von dem Margites sagt, daſs er gar manches zwar wuſste, doch übel nur, sagt er, wuſst' er es alles. Aber er spricht räthselhaft, glaube ich, indem er sagt übel statt zum Uebel und wuſst' er anstatt zu wissen. Daraus wird nun, wenn man es zusammennimmt, zwar nicht dem Versmaaſse geeignet, doch aber das was der Dichter von ihm sagen will, nämlich daſs er gar Manches zwar wuſste; aber zum Uebel gereichte es ihm dies Alles zu wissen. Offenbar nun ist, daſs, wenn es ihm ein Uebel war vieles zu wissen, er ein schlechter Mensch muſs gewesen sein, wenn man unsern vorigen Reden glauben soll.

Alk. Ich wenigstens bin der Meinung, Sokrates. Oder ich würde schwerlich irgend anderen Reden glauben wenn nicht diesen.

Sok. Und mit Recht bist du der Meinung.

Alk. So scheint es mir auch wieder.

Sok. Wohlan aber beim Zeus! du siehst ja doch was für eine und wie groſse Verlegenheit sich zeigt; auch selbst scheinst du mir Theil daran zu haben, da du ja nach allen Seiten dich hinwendend auch nirgends zur Ruhe kommst, sondern, was du am festesten behauptet hattest, scheinst du wieder abgelegt zu haben, und nicht mehr derselben Meinung zu sein. Wenn also
auch jezt noch der Gott, zu welchem du gehen 148
wolltest, dir erschiene und entweder dich fragte

ehe du noch irgend etwas gebeten hättest, ob es dir genügte, wenn etwas von jenem in Erfüllung ginge, was wir anfänglich sagten, oder auch dir verstattete selbst zu bitten: was glaubst du wohl von dem Angebotenen annehmen oder was dir selbst erbitten zu können, um die Gelegenheit gut zu benuzen.

Alk. Bei den Göttern, Sokrates, ich wüſste dir nichts so gleich zu sagen; sondern es dünkt mich ein thöricht Ding zu sein, und in der That viele Vorsicht nöthig, damit sich nicht einer unvermerkt Uebles erbitte, in der Meinung es sei Gutes, nach weniger Zeit aber wie auch du sagtest widerrufe und wieder wegwünsche, was er zuvor herbeigewünscht.

Sok. Hat etwa nicht der Dichter, dessen wir ja am Anfang der Rede erwähnten, etwas mehr wissend als wir Arges dem Beter sogar zu verweigern gebeten?

Alk. Mir wenigstens scheint es.

Sok. Auch die Lakedaimonier, Alkibiades, mögen sie nun diesen Dichter nachgeahmt, oder die Sache auch selbst so überdacht haben, beten immer sowohl öffentlich als Jeder für sich beinahe ein ähnliches Gebet, indem sie die Götter anrufen ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen. Mehreres wird niemals Jemand einen von ihnen haben beten gehört. Deſshalb sind sie bis auf die jezige Zeit nicht minder beglükkt als irgend Andere unter den Menschen. Und sollten sie auch nicht in allen Stükken immer beglükkt gewesen sein, so kommt das doch nicht her von ihrem Gebet; denn es hängt doch von den Göttern ab, glaube ich, das zu geben was einer sich erbeten hat oder auch das Gegentheil davon. Auch noch etwas anderes will ich dir erzählen, was ich einst von alten Leuten gehört habe, daſs nämlich Streit war zwischen den Athe-

nern und Lakedaimoniern, unserer Stadt begegnete, daſs sie immer zu Lande sowohl als zur See, so oft es eine Schlacht gab, Verlust erlitt und niemals die Oberhand gewinnen konnte. Die Athener also unwillig über die Sache, und rathlos was sié wohl um diesem Uebel abzuhelfen ersinnen sollten, hätten es nach gepflogener Berathung für das Beste gehalten zum Ammon zu schikken und ihn über diese Sache zu befragen, und auſserdem auch noch darüber, weshalb doch den Lakedaimoniern die Götter lieber den Sieg gäben als ihnen, da wir doch, sprachen sie, unter allen Hellenen die meisten und schönsten Opfer bringen und mit Weihgeschenken ihre Tempel geschmükt haben wie keine Stadt sonst, und jegliches Jahr aufs prachtvollste und untadelhafteste sie beschikken und mehr Geld hierauf verwendet haben als alle andere Hellenen zusammen. Den Lakedaimoniern aber, sprachen sie, war 149
niemals irgend etwas dergleichen sehr angelegen; sondern so geringschäzig betragen sie sich gegen die Götter, daſs sie sogar immer verstümmeltes opfern, und auch in allem übrigen sich um vieles dürftiger in ihrer Verehrung erweisen als wir, da sie doch nicht weniger Reichthum besizen als unsere Stadt. Nachdem sie nun dieses gesagt und gefragt hatten, was sie thun sollten um das damalige Uebel wieder abzuwenden, habe der Prophet nichts anders geantwortet, weil eben der Gott es ihm offenbar nicht zugelassen, sondern er habe sie nur herbeigerufen und gesprochen, Dies sagt Ammon den Athenern, er spricht der Lakedaimonier Schweigsamkeit gefalle ihm besser als der andern Hellenen Opfer insgesammt. Soviel habe er gesagt und nichts darüber. Mit dieser Schweigsamkeit nun scheint mir der Gott nichts anderes zu meinen, als jenes ihr Gebet. Denn in der That zeichnet es sich gar sehr aus von

den übrigen. Denn die andern Hellenen, einige indem sie goldengehörnete Stiere darbringen, andere indem sie den Göttern Weihgeschenke verehren, beten dabei um diese Dinge, wie es sich trifft mögen sie nun grade gut seyn oder übel. Indem die Götter dieses Lästerliche hören verwerfen sie alle jene herrlichen Beschickungen und Opfer. Daher dünkt es mich vieler Vorsicht und Ueberlegung zu bedürfen, was man wohl reden muſs, und was nicht. Du wirst auch beim Homeros anderes dem bisher gesagten sehr ähnliches finden. Denn er sagt, daſs die Troer als sie sich gelagert den Göttern vollkommene Festhekatomben brachten, und den Opferduft hätten vom Gefilde die Winde erhoben in den Himmel Süſses Geruches: doch nahmen ihn nicht die seligen Götter abgeneigt, denn verhaſst war die heilige Ilios jenen, Priamos selbst und das Volk des lanzenkundigen Königs. So daſs es ihnen nichts nuzte zu opfern und Geschenke zu bringen vergeblich, da sie den Göttern verhaſst waren. Denn dergleichen glaube ich haben die Götter nicht an sich, daſs sie durch Geschenke sich bewegen lassen wie ein schlechter Wucherer. Daher auch wir eine einfältige Rede führen, wenn wir um deshalb vor den Lakedaimoniern den Vorzug begehren. Denn das wäre ja arg, wenn auf unsere Geschenke und Opfer die Götter sehen wollten, und nicht auf die Seele, wer fromm ist und gerecht. Weit mehr, glaube ich, als auf jene köstlichen Beschikkungen und Opfer, welche wer auch vieles gegen die Götter und vieles gegen die Menschen gesündiget hat, sei es ein Einzelner sei es ein Staat, dennoch ungehindert jährlich vollbringen kann. Sie aber die keine Geschenknehmer sind verachten dies alles, wie der Gott sagt, und der Prophet
150 der Götter. Es mag aber wohl bei Göttern sowohl als bei Menschen die Verstand haben Ge-

rechtigkeit und Vernunft ganz vorzüglich geehrt sein. Vernünftig aber und gerecht sind keine Andern als die, welche wissen, was man thun und reden muſs gegen Götter und gegen Menschen. Ich möchte aber auch von dir gern hören, was du in Gedanken hast hierüber.

Alk. Mir meines Theils, Sokrates, erscheint es gar nicht anders als dir und dem Gott. Es wäre ja auch nicht recht, wenn ich dem Gott entgegen meine Stimme abgeben wollte.

Sok. Du erinnerst dich also doch der Behauptung, daſs du in groſser Verlegenheit wärest um dir nicht unbewuſst übeles zu erbitten in der Meinung es sei gutes.

Alk. Das thue ich.

Sok. Du siehst also, wie gar nicht sicher es für dich ist betend dem Gotte zu nahen, damit er nicht, wenn es sich so träfe, daſs er lästerliches von dir hört, dieses ganze Opfer verwerfe, oder du auch vielleicht noch etwas anderes davontragest. Daher dünkt mich das Beste, daſs du dich ruhig verhältst. Denn des Gebetes der Lakedaimonier wirst du dich, glaube ich, als ein Eingebildeter, das war uns ja wohl der schonendste Name für die Unvernunft, nicht bedienen wollen. Also ist es nothwendig zu warten bis einer lernt, wie er sich muſs gegen Götter und gegen Menschen verhalten.

Alk. Wann aber wird diese Zeit sein, o Sokrates? und wer der Unterrichtende? Denn gar gern, glaube ich, möchte ich diesen Menschen sehen, wer er ist.

Sok. Dieser ist es, der Sorge für dich trägt. Allein so wie Homeros sagt, daſs Athene dem Diomedes erst muſste die Finsterniſs den Augen entnehmen, daſs er wohl erkenne den Gott und den sterblichen Menschen, so glaube ich muſs auch er zuvor von deiner Seele die Finsterniſs

hinwegnehmen die jezt darauf liegt, und dann erst dasjenige beibringen, wodurch du erkennen wirst wer gut ist oder auch böse. Denn jezt dünkt mich kannst du es noch nicht.

Alk. Er nehme also hinweg die Finsternifs wenn er so will oder sonst etwas. Denn ich bin willig mich weder dem noch jenem zu entziehen was Jener anordnet, wer auch der Mensch sein mag, wenn ich nur dadurch kann besser werden.

151 Sok. Eben so ist auch jener dir, es ist nicht zu sagen wie sehr, zugethan.

Alk. Bis dahin dünkt mich nun auch das Beste das Opfer aufzuschieben.

Sok. Ganz recht, dafs es dich so dünkt. Denn es ist sicherer als auf eine so grofse Gefahr es zu wagen.

Alk. Wie aber, Sokrates, wenn ich diesen Kranz hier, da du mich gut berathen zu haben scheinst, dir aufsezte. Den Göttern aber wollen wir Kränze und alles was sonst gebräuchlich ist alsdann verehren, wann ich jenen Tag kommen sehe. Er soll aber bald kommen, wenn sie nur wollen.

Sok. Wohl! ich nehme dieses an, und auch sonst, glaube ich, werde ich Alles was du nur geben magst, gern annehmen. Und wie Kreon beim Euripides als er den Teiresias kommen sah mit Kränzen, und hörte, er habe den ersten Sieg über die Feinde davon getragen vermöge seiner Kunst, sagt Zur Vorbedeutung nehm ich an siegreichern Kranz, denn mit dem Sturme kämpfen wir izo wie du weifst: so nehme auch ich dieses dein Urtheil zur Vorbedeutung, denn ich dünke mich in nicht leichterem Sturme mich zu befinden als Kreon und wünschte wohl der Siegbekränzte zu werden unter deinen Liebhabern.

ANMERKUNGEN.

ZUM CHARMIDES.

Von diesem Bande an liegt nun überall der Uebersezung und den Anmerkungen der Bekkersche Text zum Grunde, und nur über Abweichungen von diesem hat man in den Anmerkungen Rechenschaft zu erwarten. — Diesem Gespräch mufste ich übrigens seine Stelle lassen, auch nachdem Herr Ast es geächtet. Aber ich finde nicht nöthig ihn zu widerlegen, sondern lasse dahin gestellt sein, ob sein Gefühl des unplatonischen viele Sachkundige ergreifen, und die Kunst sie überreden wird, mit welcher Herr Ast Uebereinstimmungen mit andern und Abweichungen von andern platonischen Stellen gleich gut zu Beweisen für sein Urtheil zu gebrauchen weifs.

Seite 7. Zeile 31. bei seinen Aufforderungen. Man sehe *Plat. Ep. VII. p.* 324. *D.*

Ebend. Z. 34. bei der berüchtigten Abmahnung des Sokrates. Xenophon erzählt diese *Mem. Socr. I,* 2, 33.

S. 8. Z. 10. wie ihn Xenophon darstellt, *Mem. Socr. III,* 7, welches Gespräch überhaupt zu vergleichen ist, auch um sich zu überzeugen dafs hier keine solche Verwandtschaft oder Nachbildung statt finde, wodurch unser Dialog könne verdächtig werden.

S. 9. Z. 6. gegenüber dem Tempel der Basilika. Basilika, die Halle des Archon Basileus am Tempel des Zeus Eleutherios.

S. 10. Z. 37. wie Kreide an der weiſsen Wand. Das Hellenische Sprichwort ist hergenommen von den mit Mennig bestrichenen Schnüren, durch deren Anschlagen Maurer und Zimmerleute den Werkzeugen den Weg bezeichnen. Eine weiſse Schnur auf weiſsem Stein giebt nichts zu erkennen.

S. 12. Z. 1. Verwandtschaft mit dem Solon. Dropides, der Urgroſsvater des Kritias, wird von dem *Diog. Laet. III*, 1, und dem *Proclus* für einen Bruder des Solon ausgegeben. Die andern Lebensbeschreiber bestimmen die Verwandtschaft nicht, auch erwähnt Plutarchos im Solon nichts von seinem Bruder Dropides. Gewiſs ist jene Angabe falsch; denn die Stelle im *Timaeos p.* 20. *e.* ist ausdrücklich dagegen, und läſst nur auf eine minder nahe Verwandtschaft schlieſsen. Wie aber Herr Ast behaupten kann, unsere Stelle widerspreche dieser im Timaios, begreife ich nicht. Heiſst οἰκεῖος zumal wenn φίλος daneben steht, nicht verwandt? — Von allen diesen Verherrlichungen flieſst übrigens genug auf Platon selbst zurükk, da Kritias sein Groſsoheim war und Charmides sein Mutterbruder; ohne jedoch daſs dieses als Ahnenstolz auszulegen wäre, oder daſs er es deshalb nicht konnte geschrieben haben, zumal er auch mancherlei Ursache haben konnte in Erinnerung zu bringen, zu welcher Klasse athenischer Männer er gehöre. Doch gewiſs viel weniger um sein selbst als um Kritias willen hat er es geschrieben, und diesem etwas Angenehmes zu sagen neben dem verstekteren Bittern hatte Platon wohl Ursach, und wüſste man von dem Charmides noch etwas mehr als Xenophon *Hist. Gr. II*, 4, 12, von ihm sagt, so könnten

wir vielleicht einen Grund ahnden, warum ihm Platon dieses schöne Denkmal setzte.

S. 13. Z. 1. *Kydias*, Um so lieber bin ich hierin dem Bekkerschen Text gefolgt, als wir theils den Kritias in solcher Dichtungsart nicht kennen, theils auch dieser als ein beim Gespräch anwesender wohl anders würde angeführt worden sein.

S. 15. Z. 20. Aerzte zu sein. Diese Worte *σωφρωσύνης τε καὶ ὑγιείας* können unmöglich etwas anderes sein als Glosse eines unverständigen Klüglers der das *θατέρου* nicht zu deuten wuſste, welches doch klar genug auf Leib und Seele geht. Bekker hat daher auch mir hierin beistimmend die Worte eingeklammert. Uebrigens ist *χωρὶς* in der Uebersetzung eben so als Adverbium genommen, wie der Glossator es genommen hat, wenn er nicht ganz unklug gewesen ist. Die zufällige Stellung des Genitivs ist minder hart als die Ellipſe die man sonst annehmen müſste *χωρὶς τοῦ θεραπεύειν θάτερον.*

S. 21. Z. 19. Nicht gut ist Schaam. In der schon im Laches angeführten Homerischen Stelle steht *ἀγαθὴ*; hier aber hatte Platon bis izt von der Besonnenheit als einem *καλὸν* geredet. Bloſs hierauf beziehen sich die letzten vorhergehenden Fragen, um wenigstens für diesen Fall die Gleichheit des *καλὸν* und *ἀγαθὸν* zu zeigen. Es erhellt auch aus diesem bei näherer Betrachtung, daſs Platon unter *καλὸν* die sittlichen Eigenschaften als Gegenstand der Betrachtung bloſs an sich, gleichsam als ruhend dachte, unter *ἀγαθὸν* aber als wirkend, es sei nun nach innen oder nach auſsen.

S. 22. Z. 37. und Krazeisen. Ich bin von der früheren auf einen seltenern und offenbar nur abge-

leiteten Gebrauch des Wortes beruhenden Uebersezung wieder abgegangen weil ich in der That die Nothwendigkeit näher betrachtet nicht einsehe, zumal in der Nachbarschaft des καὶ τἄλλα πάντα, daſs die στλεγγὶς noch müsse zu dem σκυτοτομεῖν gehören.

S. 25. Z. 3. Keine Verrichtung ist Schande. *Hesiod. O. e. D.* 311. Hier indeſs möchte ich den im Gebrauch der Dichter sonst nicht immer zu lobenden Platon doch vertheidigen, daſs auch er nämlich οὐδὲν nicht zu ἔργον gezogen hat, sondern nur meint, wenn Hesiodos irgend etwas unehrbares unter ἔργον mit verstanden hätte, würde er nicht so allgemein gesprochen haben.

S. 28. Z. 20. dir beistimmen. Nur soviel folgt, wenn Socrates weiſs, daſs er des Kritias Meinung gleich muſs bejahen oder verneinen können. Dieſer zweite Fall, den Sokrates in den folgenden Worten Σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μή aufnimmt, fehlt allerdings hier; allein ändern darf man doch deshalb nicht.

S. 31. Z. 27. das dritte von den drei guten Dingen. Ein Sprichwort an die Stelle des andern zu sezen war hier nothwendig; denn da τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι war buchstäblich nicht wiederzugeben. In diesem liegt aber eigentlich mehr als in dem unsrigen, daſs das dritte helfen soll.

S. 32. Z. 25. anderer Empfindungen. Das anderer habe ich freilich hinein gesezt, aber auch Ficin hat es gethan, und es scheint in der That für uns unnachlaſslich.

S. 32. Z. 32. Auch kein Wollen. Man bemerke den bestimmten Unterschied zwischen ἐπιθυμία und βούλησις, jene auf ἡδονὴ bezogen, diese auf ἀγαθόν.

S. 33. Z. 10. erkennbaren Gegenstandes. Wenn der Leser neugierig fragt, was hier wohl in der Urschrift stehe, so werde ich nicht ohne Schaam gestehen μάθημα. Allein eben weil unser Erkenntnifs schon nicht mehr ganz in das hellenische ἐπιστήμη sich hineinfügt, und doch Wissenschaft auch nicht immer durch einen grofsen Zusammenhang der Rede für jenes Wort zu brauchen ist: so konnte nun auch μάθημα noch weniger genau gegeben werden.

S. 34. Z. 32. ob gar nichts so geartet ist. Die Worte πλὴν ἐπιστήμη gehören offenbar nicht hieher, sondern sind Zusaz eines klügelnden Lesers. Denn wenn gleich von vorne herein die Erkenntnifs von allem Zweifel ausgenommen und vorausgesezt wird, sie sei allerdings was sie ist in Beziehung auf sich selbst, wie doch durch diese Worte geschieht: wie kann es, gleich darauf als der lezte zu untersuchende Punkt aufgestellt ob wenn es solche Dinge gäbe, die Erkenntnifs auch wirklich darunter gehörte? Dagegen ist das Schema der Untersuchung ganz richtig wenn jene Worte ausgelassen werden. Daher hat auch Bekker die Worte, die freilich nirgends fehlen, eingeklammert.

S. 35. Z. 16. dafs dieses möglich ist. Heindorf hat schon gezeigt dafs die Worte ἀποδεῖξαί σε den nothwendigen Gang der Rede ganz zerstören, und Bekker hat sie deshalb ebenfalls eingeklammert; schwerer aber ist zu begreifen, wie dieser Einschub entstanden ist als der vorige.

S. 36. Z. 25. und ob er weifs. Auf alle Fälle ist dieses der Unterschied von welchem Sokrates im folgenden handelt, zwischen dem εἰδέναι ἅ τις οἶδε und ὅτι οἶδε. Nothwendig mufs dieser hier zuerst ange-

deutet sein, wenn Platon nicht ganz schlecht und sich selbst unähnlich soll geschrieben haben. Denn schon der unmittelbar folgende Saz bezieht sich auf diesen Unterschied, sezt also die Aufstellung desselben voraus. Dagegen wenn Sokrates unterscheiden wollte die Kenntniſs von dem was einer weiſs und was er nicht weiſs, so durfte er nicht gleich darauf doch wieder zusammenfassen die ἐπιστήμη und ἀνεπιστημοσύνη des gesunden und gerechten. Wenn man also nicht annehmen will, daſs etwas ausgefallen und Platon etwa so geschrieben ὡς ἔστι τὸ αὐτὸ τῷ ὅτι τις οἶδεν εἰδέναι τὸ ἃ οἶδεν κ. τ. λ. so muſs man annehmen, daſs auch schon in diesem Saz das Bezogene fehlt und hinzugedacht werden muſs, daſs das Wissen was einer weiſs und nicht weiſs dasselbige sei mit dem Besiz der Erkenntniſs der Erkenntniſs; allein das ergänzt sich nicht recht leicht aus dem vorigen, und das Auseinanderzerren des ἃ οἶδεν und ἅ τις μὴ οἶδεν wäre dann schon zu tadeln. Wer nun dieses doch vorzieht, der lasse sich gefallen daſs ich die Worte, und ob er weiſs mehrerer Deutlichkeit wegen zugesezt habe. Den folgenden Saz ταυτὸν οὖν ἐστιν etc. hat Heindorf zur Genüge aufgeklärt.

S. 38. Z. 15. Daſs nun der Arzt. Hier haben die Bekkerschen Handschriften was Noth that in den Text hinein gebracht so daſs die andern Hülfen überflüssig geworden sind.

S. 41. Z. 35. aus der Pforte von Horn etc. *Od. XIX.* 562 folg.

Denn es sind zwo Pforten der nichtigen Traumgebilde:
Diese von Elfenbein gebaut, und jene von Horne.
Die nun gehn aus der Pforte geschnittenes Elfenbeines,

Solche täuschen den Geist durch wahrheitlose Verkündung:
Aber die aus des Hornes geglätteter Pforte herausgehn,
Wirklichkeit deuten sie an, wenn der Sterblichen einer sie schauet.

S. 43. Z. 11. als einen. Wenn gleich auch die Bekkerschen Bücher sämmtlich ζώντων lesen, habe ich mich doch nicht enthalten zu übersezen als stände ζῶντα. Das ζώντων läſst sich freilich erklären, allein theils fehlt dann der Artikel sehr hart, theils fügt sich doch solcher Genitiv nicht recht zu ἀφορίζεσθαι, und man muſs erst wieder ὄντα ergänzen. Dieses alles war für die Uebersezung zu weitläuftig und sie durfte den kürzeren Weg einschlagen. Vermuthlich sind hier wieder die Spuren jenes Klüglers, der einmal jenes περί τινων für das Masculinum genommen hatte.

S. 43. Z. 29. Was doch aus allem Gegenwärtigen etc. Hier scheint offenbar aus dem Laches vorausgesezt, daſs jede Erkenntniſs für ihren Gegenstand auf alle Zeiten gehe. Man kann beiläufig hieraus sehen, in wiefern Platon den Sokrates an eine Wahrsagekunst glauben läſst; da ja das Zukünftige für ihn kein besonderer Gegenstand ist, sondern jedes Zukünftige von dem erkannt wird, der auch das ähnliche Gegenwärtige erkennt.

S. 44. Z. 25. so daſs wenn diese die nuzende ist. Man wird lesen müssen ὥστε εἰ αὕτη ἐστὶν εὐφέλιμος, ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη ἢ ὠφελίμη ἡμῖν. Der Sinn fordert dies, wie Jedem von selbst einleuchten wird.

ZUM EUTHYPHRON.

Seite 54. Z. 18. im Kratylos. S. 396. d. *Bip. III.* p. 256.

S. 55. Z. 9. eine Staatsklage. Dem fremden Ausdruck muſs die von der unsrigen abweichende und vielleicht mehr folgerechte Eintheilung des athenischen Rechts zur Entschuldigung dienen. Oeffentliche Klagen γραφαὶ waren nur solche, die sich unmittelbar auf den Staat bezogen, und so war der Todtschlag dessen Euthyphron seinen Vater anklagen wollte immer nur eine δίκη.

S. 59. Z. 24. zum Ausleger. Diese Uebersezung des hellenischen ἐξηγητὴς ist genau freilich aber doch vielleicht Manchem unverständlich. Sie waren aber religiöse Consulenten, Leute bei denen man sich Raths erholte, was für heilige Gebräuche in einzelnen Fällen zu vollziehen waren; ob auch Priester mag nicht ganz entschieden sein. Dem hellenischen Leser wird die Untersuchung in *Ruhnkenii Timaeus* nicht unbekannt sein.

S. 60. Z. 3. wie das göttliche. Nicht übel hat hier Ficin τὸ θεῖον durch *ius divinum* gegeben. Denn des Euthyphrons Meinung ist doch wohl, das andere sei die menschliche Klügelei über das ὅσιον und ἀνόσιον, aber gar nicht dem göttlichen Urtheil darüber angemessen; so daſs τὸ θεῖον auch hier nicht braucht schlechthin die Gottheit zu heiſsen. So gefaſst lassen sich die Worte vertheidigen, und es bedarf keiner Gewaltsamkeit, wie ich früher vorschlug.

S. 62. Z. 25. auch wir es zugeben. Merkwürdig und in den besten Platonischen Werken wohl nicht gewöhnlich ist dieses wir, mitten im dialektischen Verkehr an einer Stelle wo an keine Theilnehmung zu denken ist, sondern Sokrates sich noch mit seinem Unterredner in Entgegensezung denkt; ein anderes ist es mehr im Gesprächston.

Ebend. Z. 37. theils auch der Teppich. Man mufs wohl von den andern heiligen Orten oder Gelegenheiten die Maler nicht bis hieher zum Teppich herübernehmen, denn auf diesem an jedem grofsen Panathenaion erneuerten war wohl alles eingewebt nicht gemalt.

S. 64. Z. 24. Ich denke. Diese Stelle ist schwerlich ohne Fehler. Zuerst kann δοκῶ keine Antwort sein auf εὖγέ φαίνεται εἰρῆσθαι; dann weifs auch Niemand wie εἴρηται γὰρ hieher gehört. Die Versezung welche Heusde (*Spec. crit. P. I.*) vorschlägt hilft nicht recht; und die Uebersezung ist, da die Bekkerschen Handschriften keine Ausbeute geben zur Treu zurükkgekehrt, hat aber nicht vermocht das εἴρηται γὰρ in die beiden dicht aufeinander folgenden Stellen gleichmäfsig zu übersezen.

S. 71. Z. 24. Nicht dafs es von allen Göttern. Zu ändern ist wohl hier nichts, als dafs man statt ἀλλ' ὅ τι die bekannte fragende Formel ἄλλο τι liest.

Ebend. Z. 34. Das Gottgefällige. Am besten und gründlichsten ist dieser Stelle geholfen durch die äufserst scharfsinnige und leichte Bastische Einschiebung der Worte τὸ θεοφιλὲς am Ende.

S. 73. Z. 12. meines Ahnherrn des Daidalos. Offenbar als Bildhauer sieht sich Sokrates für

einen Sprösling des Daidalos an. Uebrigens kann ich nicht sagen, dass grade dieses mir so ungeschikt und ruhmredig ausgesponnen erscheint als Herrn Ast, zumal gar leicht noch eine Anspielung dahinter stekken kann, die uns entgeht.

S. 74. Z. 23. was jener Dichter. Der Scholiast schreibt diese Verse dem Stasinos zu in seinem Κυπρίοις; der Scholiast des Sophokles hingegen dem Epicharmos.

S. 78. Z. 15. die Dienstleistung an Götter. Diese Hinweisung auf das Werk der Götter und unsere Dienstleistung dabei ist der einzige Wink fast, der einen aufmerksamen Leser zu einer Erklärung der Frömmigkeit in dem Sinne des Platon hinführen könnte. Er bezeugt dies selbst S. 79.

S. 80. Z. 11. Welches sonst? Das ἄλλο τι des Textes ist gewiss falsch, denn diese Formel steht nie so abgesondert von dem Inhalt der Frage. Weit besser das so gut begründete ἀλλὰ τί, und vielleicht noch besser wenn es hiesse ἀλλὰ τί μήν.

ZUM PARMENIDES.

Seite 94. Z. 29. Stelle im Charmides. S. 169. Ein grosser Mann aber muss es sein u. s. w,

S. 102. Z. 8. Sondern Kephalos sei auch ein anderer weit jüngerer gewesen. Das grösste Hinderniss den Vater des Lysias zu verstehen würde dass sein, wenn die beiden Nachrichten gegründet wären dass Lysias zu Athen geboren, und dass sein Vater noch vor dessen Auswanderung zu

den Thuriern gestorben. Das erste sagt auch Dionysios II. 82., das lezte nur der von gründlichen Forschern genugsam verachtete Verfasser des Lebens der zehn Redner. Durch das lezte würde die Voraussezung der Republik völlig umgestofsen, denn Platons Brüder könnten dann nie mit dem Kephalos in Unterredung gewesen sein. Durch das erste würde des Kephalos Einwanderung so früh gesezt, dafs das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides, noch nicht könnte gehalten worden sein. Allein dies wäre freilich ein Nebenumstand, den Platon leicht könnte übersehen haben. Er stellt den Kephalos als einen dar der öfter nach Athen gekommen, und auch die diesmalige Anwesenheit sieht nicht aus wie eine Einwanderung, sondern wie ein Besuch oder eine Geschäftsreise, wodurch denn die Sache, wenn Kephalos wirklich vor *Ol. LXXX, 2.* sich in Athen gänzlich niedergelassen hat noch unmöglicher wird. Indefs ist in solchen Dingen wohl beim Dionysios schwer zu entscheiden, was beglaubigte Nachricht sein mag, oder worin er nur einer allgemein angenommenen Meinung folgt. — Es ist bei diefer Gelegenheit nachzuholen, dafs auch im Phaidros, wo es auf die Zeitrechnung des Lysias ankam, überall die Angaben des Dionysios, nicht aber die im Leben der Zehn Redner befolgt sind. Worüber nur deshalb einige Worte sollen gesagt werden, weil F. C. Wolf in seiner Uebersezung der Republik Th. I. S. 7. das Gegentheil gethan hat. Beide stimmen überein in der Angabe der Rükkehr des Lysias nach Athen, als Kallias zum erstenmal Archon war, *Olymp. XCII.*, 1. Dionysius fügt hinzu, dafs Lysias damals sieben und vierzig Jahr alt gewesen, wonach seine Geburt in *Ol. LXXX, 2.*

fällt; da hingegen jenes Buch ihn *Olymp. LXXXII*, 2. läſst geboren werden. Nach beiden geht er funfzehn Jahr alt zu den Thuriern, welches nach der Angabe des Dionysios ganz richtig auf *Ol. LXXXIV*, 1. trifft, wo die Kolonie wirklich angelegt wurde, nach der andern aber auf *Ol. LXXXVI*, 1., acht Jahre später, als dort etwas bedeutendes zu vertheilen war. Die Verwirrung der lezteren Angabe geht auch daraus hervor, daſs der Verfasser den Lysias bis zum drei und sechzigsten Jahr bei den Thuriern bleiben läſst, und also sich selbst widerspricht, weshalb Taylors Bemühung durch Emendation die erste Angabe mit dem Dionysios in Uebereinstimmung zu bringen doch ein vergeblicher Versuch ist. So mag auch jene Angabe vom frühen Tode des Kephalos nur Vermuthung sein, weil man nicht zu erklären wuſste, was doch sehr gut zu erklären ist, wie Kephalos die Söhne, und den einen so jung habe auswandern lassen. Und es wäre die Frage ob nicht die keinesweges allgemeine oder auf irgend einem vollgültigen Zeugniſs beruhende Annalen daſs Lysias zu Athen geboren sei, vielleicht nur daher entstanden ist weil man das Gegentheil nicht wuſste. Dann könnte er vielleicht zu den Thuriern gewandert sein, wie so viele Andere nicht von Athen her, und sein Vater könnte erst nach dieser Auswanderung seinen Wohnsiz in Athen aufgeschlagen haben, vom Perikles, was ja Lysias selbst so bestimmt sagt, überredet.

Ebend. *Z.* 29. den auch Plutarchos offenbar und Proklos nur aus unserer Stelle ihm aneignen. Man sehe *Plut. de frat. am. II.* 484. *E.* "So wie Platon seine Brüder durch Einführung in die schönsten seiner Schriften berühmt gemacht hat, den Glaukon

nämlich und Adeimantos in den Staat, Antiphon aber den jüngsten in den Parmenides." Den Ruhm übrigens, von der Philosophie zur Pferdezucht übergegangen zu sein, würde Plutarchos schwerlich mit diesem Anthiphon theilen wollen. — Auch Proclos übrigens nimmt diesen Halbbruder an, und schliefst daraus sehr richtig das Gespräch des Kephalos mit dem Antiphon könne erst nach des Sokrates Tode gehalten sein, ohne dafs er doch äufserte er halte diesen Kephalos für einen andern als den Vater des Lysias.

S. 104. Z. 16. wenn Jemand. Wie seitdem doch Herr Ast gethan S. über Platons Leben und Schriften S. 250. — Uebrigens will ich es demjenigen nicht beneiden, dem Herr Ast befriedigend bewiesen hat, der Parmenides sei frühestens nach dem Theaitetos geschrieben, da in diesem schon so bestimmt die Lösung der Aufgaben angefangen wird, die im Parmenides nur leise angedeutet sind. Denn in welcher Hinsicht der Parmenides den Theaitetos und sogar den Sophisten und Staatsmann ergänze, hat Herr Ast auf keine Weise deutlich gemacht. Oder wenn man auch zugiebt Sokrates zeige sich hier in seinem Streben und in den Aufgaben die er ausspricht auf dem Gipfel der Dialektik, sind deshalb die Untersuchungen welche Parmenides führt und bei denen sich Socrates ganz leidend verhält die Ergänzung zu den Untersuchungen in jenen Gesprächen. Der Einfall aber wegen jener Vollkommenheit der Aufgabe und des Bestrebens könne wohl der Parmenides den fehlenden Philosophen vorstellen, mufs allen genauen Kennern des Platon zu lächerlich erscheinen um etwas darüber zu sagen. — Darin aber ist Herr Ast mit mir einig, dafs in diesem Gespräch die Darlegung der Virtuosität des

Forschens gar sehr die Hauptsache ist und darauf so wie auf den Umstand dafs es nur Keime enthält, beruht die Stelle die ich ihm angewiesen, so dafs ich unnöthig finde genauer in das von Herr Ast für seine Ansicht beigebrachte einzugehen.

S. 108. Z. 9. in Melite. Zunft des Kekropischen Stammes benannt, wie Proklos anführt von des Poseidon gleichnamiger Freundinn. Kurz vorher habe ich das οἴκαδε beibehalten gegen den Bekkerschen Text; aus Menschenfreundlichkeit, weil die Leute ruhiger gehen, wenn sie wissen ihren Mann zu Hause zu finden.

Ebend. Z. 29. beim Pythodoros. Man mufs freilich einigermafsen vergessen, dafs Antiphon nur dem Pythodoros nacherzählt um zu entschuldigen, dafs nicht dasteht bei ihm selbst παρ' ἑαυτῷ; und es gehört einige Superstition dazu dies mit Proklos als πάνυ ἀττικὸν zu bewundern. Wenn man aber bedenkt, dafs eigentlich nur Kephalos erzählt wie Antiphon dem Pythodoros nacherzählt: so mufs man diese unmittelbare Zurükkführung natürlich finden.

S. 109. Z. 4. der hernach zu den Dreifsigen gehört hat. Dies konnte freilich Antiphon kaum dem Kephalos dem Vater des Lysias bei seiner Ankunft in Athen sagen, und man mufs annehmen Kephalos oder gar Platon sage auch einiges in seinem eigenen Namen.

S. 112. Z. 23. wie ich nur eben sagte. So giebt jezt der Bekkersche Text was früher vermuthet worden war, ὃ νῦν δὴ wiewohl nur aus einer Handschrift. Allein Heindorfs Vertheidigung des gewöhnlichen Textes ὧν νῦν δὴ soll niemanden bestechen. Denn von jenem Unterschiede, auf den er das Wort

bezieht, ist hier noch nicht die Rede, sondern den regt erst später Parmenides auf, und man sieht dafs Platon ihn nicht billigt, sondern nur des Sokrates Jugend diese unbestimmte Halbheit zu gute hält, die nur daher komme weil er noch auf die Meinungen der Menschen sehe. Das mit dem Verstande aufgefafste wovon hier die Rede ist, sind nicht etwa die geistigen Gegenstände im Gegensaz gegen die sinnlichen, sondern die Begriffe selbst im Gegensaz gegen die einzelnen Dinge, an denen sie vorkommen. Der Leser vergleiche nur diese erklärende Anmerkung an einer Stelle wo mein Freund Heindorf irren konnte. Hier sollte die Uebersezung wohl nicht dem Texte treu geblieben sein, sondern lieber der gewifs gegründeten Vermuthung gefolgt, dafs man wie tausendmal lesen müsse ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον.

S. 113. Z. 16. die Aehnlichkeit selbst. Die Form αὐτὸ ὁμοτόνης wiewohl Heindorf sie vertheidigt ist gewifs mit Recht verworfen. Aber noch lieber wäre mir αὐτὴ ἡ ὁμοτότην gewesen, und wie ich die Wage anlege geben mir auch die Zeugnisse den Ausschlag dafür. So schliefst sich am ungezwungensten der Ausdrukk dem Bedürfnifs an den Begriff für sich festzuhalten, unterschieden von der unvollkommnen Art, wie er getrübt und vermischt in den Dingen vorkommt. Ganz in demselben Sinne habe ich etwas weiter unten αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου übersezt, einen Begriff für sich des Menschen. —

Ebend. Z. 37. habe ich mich nicht enthalten können für die Uebersezung das αὐτῶν in αὖ zu verwandeln da das αὖ hier so constant ist, und es dagegen dem Hauptton der Rede widerspricht die theilneh-

menden Dinge αὐτὰ zu nennen. Doch hätte ich nicht Muth mit Heindorf zu lesen ὃν ἄλλο αὖ τῶν ὤν, ohnerachtet seiner Beispiele und der hier kurz vorhergehenden τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμέν.

S. 114. Z. 28. entweder den ganzen Begriff oder einen Theil davon. Hier ist die Ursach, um derentwillen ich μεταλαμβάνειν und μετέχειν nicht gleich habe Theilnehmen und Theilhaben übersezen können. In dem spizfindigen Gespräch hätte man solche Redensart entweder das Ganze hat Theil oder der Theil hat Theil gar nicht ungebraucht oder ungeahndet hingehen lassen können. Erst späterhin, nachdem Parmenides selbst um denselben Begriff zu bezeichnen sich des Ausdrucks κοινωνία bedient, habe ich diesen als einen Uebergang angesehen, um auch bisweilen für μετέχειν Theilhaben sagen zu können. Auch ist die gegenwärtige Uebersezung in der Etymologie und im Zusammenhang, wie man aus dem gleich folgenden sieht.

Ebend. Z. 36. sollte ihn denn hindern darin zu sein. Statt ἓν εἶναι, lese ich schon hier ἐνεῖναι, auch gegen den Bekkerschen Text. Denn in diesen Dingen entscheiden die Handschriften wenig. Wäre die Frage vom Eins sein ausgegangen: so müſste Sokrates offenbar gefragt haben, wie hindert ihn denn daran, nämlich in Jedem zu sein, das Eins sein, welches aber der Text gar nicht besagt; soll aber Sokrates hier fragen was hindert denn den Begriff Eins zu sein, so wäre das theils ein Sprung den ich hier nicht ertragen könnte, theils würde auch die Frage nicht recht von der Antwort aufgenommen.

S. 115. Z. 4. wenn wie ein und derselbe Tag. So bin ich dem Bekkerschen Text gefolgt, wel-

cher die frühere Heindorfsche Verbesserung bestätigt. Indeſs würde ich eben so gern folgen wenn mir jemand aus den Bekkerschen Handschriften diesen Text bildete οὐκ ἄν, εἴγε, φάναι, οἷον ἡ ἡμέρα εἴη, ἣ μία u. s. w. Denn daſs in der Folge dieses durch εἰ οὕτω wieder aufgenommen wird sollte mich gar nicht stören, und auch wie Proklos zu dieser Stelle aus einandersezt, verliert die Schönheit der Rede dadurch nicht. — Proklos übrigens findet es unzweifelhaft, daſs dieses Bild aus den Büchern des Zenon entlehnt sei, und wenn man die Worte betrachtet, εἶπεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ μίαν οὖσαν τὴν λευκότητα παρεῖναι καὶ ἡμῖν καὶ τοῖς ἀντίκοσιν οὕτως ὡς τὴν εὐφρόνην καὶ τὴν ἡμέραν, der könnte wohl meinen Proklos habe dieses im Zenon gelesen. Aber das ist doch nicht, und auch als Vermuthung kann ich ihm nicht beistimmen; denn theils war diese Behauptung offenbar gegen das Interesse des Zenon in diesen Büchern, theils auch könnte ja Sokrates sich nicht besser vertheidigen als wenn er sich auf den Zenon berief. Ich glaube daher lieber dieses Bild gehöre einem späteren dem Platon befremdeten aus der Megarischen Schule. Daher auch die milde Widerlegung.

S. 115. Z. 20. sondern nur ein Theil wäre in jedem. Ohne Handschriften, wie es scheint, hat Bekker hier meine Verbesserung ἀλλὰ μέρος ἑκάστῳ ἂν ἐνείη angenommen statt des gewöhnlichen ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν ἓν εἴη. Allein da mehrere seiner Handschriften das ἓν auslassen, bin ich an meiner auch von Heindorf angenommenen Verbesserung wieder irre geworden. Denn man kann sehr gut lesen ἀλλὰ μέρος ἑκάστου (sc. εἴδους) ἂν εἴη wobei man ἐν ἑκάστῳ aus dem vorigen verstehen müſste. Unvollständig

bleibt der Saz immer, und die eine Art ist wohl der andern werth.

Ebend. Z. 36. die Kleinheit selbst. Bekker hat wie es scheint ohne Handschrift die Heindorfsche Verbesserung αὐτὸ τὸ σμικρὸν statt αὐτοῦ aufgenommen. Eben so leicht aber wäre es wohl zu lesen τούτου δὲ αὖ τὸ σμικρὸν; so wird man doch ohne Verlust eine lästige Wiederholung dieses αὐτὸ los.

S. 116. Z. 3. wird kleiner dadurch. Die Uebersezung liest τούτῳ nemlich τῷ ἀφαιρεθέντι, statt des völlig überflüssigen τοῦτο. — Proklos sagt diese ganze Stelle von der Kleinheit habe einigen so schwierig geschienen, daſs sie sie lieber für unächt erklärt. Wie gut ist es daſs im Alterthum so undialektische Kritiker und allezeit fertige für unächt Erklärer keinen groſsen Einfluſs auf den Text gewonnen.

Ebend. Z. 15. dieselbe Gestalt oder Idee. Platon führt hier das Wort ἰδέα in einer so bestimmten Beziehung auf das Sehen ein, daſs ich nicht umhin gekonnt habe, wie im Euthyphron durch die doppelte Uebersezung aufmerksam darauf zu machen. Genau ist aber überall γένος durch Gattung wiedergegeben, εἶδος durch Begriff, ἰδέα durch Idee. Der Leser wird so am besten sehen, daſs es überall derselbe Begriff ist, den die verschiedenen Ausdrükke nur von verschiedenen Seiten darstellen.

S. 117. Z. 7. Und dies soll nicht der Begriff sein. Nemlich daſs jenem Gedanken in der Seele der das gemeinsame der Dinge ausdrükkt etwas in den Dingen entsprechen müsse, damit der Gedanke nicht ein Gedanke von nichts sei, hatte Sokrates gleich zugegeben. Jezt folgerte Parmenides weiter, daſs eben dieses entsprechende in den Dingen das

εἶδος sein müsse; und ich habe mich nicht gescheut auch hier die Uebersezung Begriff beizubehalten, da auch Gattung und Art doch eben so wenig angemessen wären. Das folgende ist nun fast überflüssig nur für den Fall, daſs jemand die Behauptung, das εἶδος sei ein Gedanke, noch fortführen wolle, auch wenn schon zugegeben ist, es sei nicht bloſs in den Seelen. Und ganz genau ist es freilich nicht denn man hann nicht substituirend statt ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι sagen ἐξ εἰδῶν ἕκαστον εἶναι und also braucht auch jenes nicht zugegeben zu werden. Eben so kann man auch nicht sagen ἢ εἴδη ὄντα wie hier steht ἢ νοήματα ὄντα, sondern nur ἢ εἰδῶν μετέχοντα. Doch wer wollte es tadeln daſs das schon überflüssige minder genau behandelt ist. — Uebrigens möchte ich auf jede Weise für τὸ νοούμενον ἓν εἶναι lieber lesen τὸ νοούμενον ἐνεῖναι.

S. 118. Z. 33. es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, Wesen οὐσία ist hier in Verbindung mit dem αὐτὴ καθ' αὑτὴν allerdings wieder der Begriff aber als das zum Grunde liegende Sein gedacht durch dessen Theilnehmung die einzelnen Dinge sind, und so rechtfertigt sich theils die Uebersezung, theils wird man es hievon ausgehend weniger wunderlich finden, wiewohl es immer eine kleine Verwirrung im Ausdrukk bleibt, daſs gleich darauf auch den ἰδέαις eine οὐσία zugeschrieben wird; geringer erscheint sie noch wenn man darauf merkt daſs hier nicht αὐτὴ καθ' αὑτὴν dabei steht. — Die groſse Schwierigkeit diesen Einwurf zu widerlegen beruht aber darauf daſs hiezu die eigenthümliche Natur der Verhältniſsbegriffe muſs erörtert und dann noch entschieden werden in wie fern und in wie fern nicht die Erkenntniſs ein solcher ist. Uebrigens giebt diese

Stelle der Meinung, als werde eigentlich die Hypostasirung der Ideen vorausgesezt und besprochen, keinen Vorschub; weshalb überhaupt, wer sich nicht selbst zurechtfinden kann, auf Tennemanns System II. 97. folg. verwiesen wird.

S. 120. Z. 10. weil wir die Erkenntniſs selbst nicht haben. Auch hier könnte man den Ausdrukk der Urschrift anzapfen; denn μετέχομεν τῆν αὐτῆν kann man nach der Voraussezung von welcher hier ausgegangen wird allerdings sagen. Ich würde indeſs nicht abgewichen sein, wenn nicht diese Ungenauigkeit im Deutschen weit auffallender müſste geworden sein. — Dasselbe kommt kurz darauf noch einmal vor, wo aber das μετέχειν unmittelbar durch ἔχειν aufgenommen und dadurch mein Verfahren vollkommen gerechtfertiget wird.

S. 122. Z. 30. sondern in Beziehung, auf jenes. Auch hier ist eine Zweideutigkeit, welche wahrscheinlich für den nicht dasein würde, der die Bücher des Zenon hätte. Man könnte nemlich denken, es komme hier auf etwas anderes an als darauf daſs der Streit nicht solle an den einzelnen Dingen geführt werden sondern allgemein und Sokrates habe auch gesagt nicht nur auf das materielle müsse man die Frage anwenden sondern auch auf das geistige. Allein dies ist wohl nicht der Fall, sondern Parmenides lenkt ein, und lobt nur das vorige wieder am Sokrates, will also zugeben, daſs wenn gleich jene Bedenklichkeiten alle noch nicht erledigt sind doch jede philosophische Uebung von der Voraussezung der Realität der Begriffe ausgehen müsse. — Man sieht dies auch aus der Antwort des Sokrates, der sich offenbar über nichts neues gelobt glaubt. Und eben dies

kommt weit bestimmter hervor, wenn man mit Bekker καὶ εἴδη ὄν liest. Wer könnte sich auch wenn gleich es nur auf εἰ und ῃ ankommt einer solchen Uebereinstimmung der Handschriften entziehen, aufser wenn etwa der Sinn bestimmt gebietet.

S. 124. Z. 2. Ein unendliches Geschäft. Proklos sagt hier die Schwierigkeit der beschriebenen Methode in der Anwendung gehe daraus hervor, dafs keiner nach Platon eine Schrift ihr gemäfs eingerichtet habe. Dies indefs war auch wohl Platons Absicht nicht, sondern er wollte sie nur empfohlen haben zur Meditation über Gegenstände der höheren Speculation vornemlich; und dialektischer möchten doch wohl manche geworden sein, hätten sie die Empfehlung angenommen, und hätten sich erst so geübt an die Darlegung ihrer Hypothesen gewagt.

Ebend. Z. 32. wie dem Rosse des Ibykos. Der Scholiast hat die Stelle aufbehalten. Was hieher gehört, ist folgendes: Ἦ μάν τρομέω νιν (sc. τὸν ἔρωτα) ἐπερχόμενον ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλόφορος ποτί γήραϊ ἀέκων συν ὄχεσι θοοῖς, εἰς ἅμιλλαν ἔβα. "Wahrlich „ja, ich erzittre dem Kommenden, wie das jochtra„gende Rofs auch das vielbelohnte im Alter unwillig „nur mit dem schnellen Wagen zum Kampfe zieht."

S. 126. Z. 15. Rund ist doch wohl das. Auch hier ist nicht alles zu vertheidigen. Denn nimmt man στρογγύλος für kreisförmig, so ist die Eintheilung nicht erschöpfend; nimmt man es im weiteren Sinne, so ist die Erklärung nicht genau. Die Uebersezung konnte sich unter diesen Umständen nicht näher halten als so indem auch wir bei rund in der Sprache des gemeinen Lebens zunächst an die Kreisgestalt denken. Ob man aber eine befsere Erklärung des graden von

Platon verlangen konnte mögen andere beurtheilen. Sie scheint mir zwiefach erklärt werden zu können. Einmal weil die grade Linie an sich unendlich ist, Endpunkte also immer nur willkührlich bestimmt werden könnten, und daher die Mitte immer eher ist als sie. Dann aber auch, sofern von welchem Ende man auch anfange um zum andern zu kommen man zuvor durch die Mitte hindurch muſs.

S. 127. Z. 1. Also wäre anderes. So übersezе ich auch jezt noch und möchte gern glauben machen, daſs Platon selbst so geschrieben habe. Denn nur, wenn er das ἓν schon getheilt hatte, konnte er sagen οὐ γὰρ ὅλον, und die Theilung kommt nur heraus wenn er vorher schrieb ἕτερον αὐτοῦ. Die Uebersezung muſs also sich dieses genauere nehmen, wenn gleich Bekker Recht hatte ohne Handschriften nicht zu ändern, sondern stehen zu lassen ἕτερον μὲν ἕν τι εἴη αὐτὸ.

Ebend. Z. 9. bestehen oder wechseln. So habe ich geändert aus dem vorigen ruhen oder sich bewegen. Zu fremd ist es uns Bewegung als den allgemeineren Begriff zu fassen, dem Veränderung soll untergeordnet sein; und eher hoffe ich läſst der Leser sich gefallen das Bestehen so allgemein zu fassen daſs die Ruhe darunter begriffen ist; zumal dieser Begriff hier nicht ausführlich durchgenommen wird.

S. 128. Z. 15. oder durch Veränderung wechseln. Die Participien περιφερόμενον und ἀλλοιούμενον erfordern ein anderes Zeitwort als χώραν ἀλλάττει, und der Uebersezer wenigstens muſs κινεῖται suppliren.

S. 129. Z. 6. sondern dem Verschiedenen allein. Das ἑτέρου hinter ἑτέρῳ hat sich gewiſs nur aus dem vorigen ἕτερον δέ γε ἑτέρου eingedrängt, und hat hier keinen Sinn; daher es auch Bekker wiewohl nur mit wenigen Handschriften ausgelassen. Die Miſsdeutung welche Heindorf von dieser Auslassung fürchtet, wird wohl nicht leicht jemand machen; völlig würde sie indeſs vermieden, wenn man mit einer Handschrift bei Bekker ἀλλὰ μόνῳ τῷ ἑτέρῳ läse.

S. 130. Z. 6. Wenn aber dem Eins. Dies was hier erst bei Gelegenheit des einerlei bestimmt heraustritt, liegt dieser ganzen Verhandlung zum Grunde, daſs das Eins um vollständig es selbst zu sein aller Eigenschaften ledig gedacht wird.

S. 133. Z. 4. Wirdgewordensein. Der Vollständigkeit wegen verwandelt die Uebersezung beide Male das γενήσεται in γεγενήσεται um den Paralelismus der Zeit zu erlangen den Plato beabsichtigt, und den auch Ficin wiedergiebt. Wer sich zu der Form γεγενήσεται nicht entschlieſsen kann, der sollte lieber das καὶ τὸ γενηθήσεται mit einer Handschrift bei Bekker auslassen. Doch reicht dieses bei der zweiten Stelle nicht aus.

Ebend. Z. 18. so daſs es Eins ist. Das will sagen sogar der Saz Eins ist Eins muſs unter dieser Voraussezung abgeläugnet werden, und sie kommt also völlig auf nichts. Nur der Saz τὸ ἓν οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἔστιν klingt so wunderlich und hart, daſs man versucht sein möchte zu lesen ὥστε ἐνεῖναι und dann οὔτε ἔνεστιν, doch wäre dieses wieder im vorigen nicht hinlänglich begründet.

S. 134. Z. 14. wenn Eins eins. Ohnstreitig muſs das ausgefallene zweite ἓν aus dem obigen erzeugt werden, und man muſs lesen εἰ ἓν ἕν.

S. 135. Z. 3. das Eins des Seienden zu sein, oder das Seiende des Eins. Nothwendig muſs das μόριον hier beide male gelöscht werden. Das ἓν ist nicht ein Theil des ὂν, sondern nur des ἓν ὂν; so auch das ὄν. Auch hat schon Ficin das richtige. Dieselbe Art des Ausdruks war oben ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἰὴ ἄν. Die Bekkerschen Handschriften indeſs geben hier keine Ausbeute.

Ebend. Z. 18. weil es ist. Bekker hat zwar auch noch διό ἐστιν ὄν gesezt; allein alle seine Handschriften lassen das ὄν aus, was doch sehr entbehrlich ist.

S. 137. Z. 1. und dreimal zwei. Anstatt δὶς τρία muſs man lesen δύο τρὶς. Die Sache spricht selbst für sich; daher auch Bekker wiewohl ohne Handschriften so gesezt hat.

S. 138. Z. 23. Das Eins ist also Eins und Vieles. Aus dem vorigen ist deutlich genug, daſs hier nicht mehr die Rede ist von dem ἓν ὂν und daſs das ὂν nur aus dem obigen herunter genommen ist. Man lese also τὸ ἓν ἄρα ἕν τε ἐστὶ που etc.

Ebend. Z. 26. Ränder habend. Etwas uneigentlich ist Rand hier gebraucht für Oberfläche überhaupt. Doch wird das der Leser leicht entschuldigen; und sich weder wundern, wie wenn einmal die Mitte erklärt ist durch gleich weit abstehend von der Oberfläche, dann die Gestalt noch gleichgültig gelassen werden könne ob sie grade sei oder krumm oder aus beiden gemischt. Man vergleiche nur die obigen Erklärungen. Allein der unbestimmte Ausdrukk τὰ

ἔσχατα begünstigt es sehr sich auf die gemeine Vorstellung zu beziehen, nach welcher eine Mitte doch nur in sofern vorhanden ist als es von demselben Punkte aus zu jeder Linie nach einem Endpunkt eine correspondirende nach einem andern giebt, die jener gleich ist.

Ebend. Z. 31. und wem irgend eins von diesen fehlt. Ficin hat dieses τοῦ zu dem ἓν gezogen; aber Platon läſst das ἓν nie ungebeugt. Es ist aber auch sonst nothwendig κἂν του zu lesen: denn dieses του muſs der Genitiv sein des folgenden τι und das ἓν ist zu ὁτιοῦν zu ziehn. So hat auch Bekker geschrieben.

S. 139. Z. 22. Denn in irgend einem. Der Beweis scheint hier unvollständig, weil nur gezeigt wird daſs wenn es in einem nicht ist es auch in allen nicht sein kann. Daſs aber das Ganze nicht in Einem Theil sein kann, schien keines besondern Beweises. Das gesagte wird gleich jedem auch bei uns hinreichend scheinen, wenn wir uns die erste Ankündigung nur so stellen, das Ganze ist nicht in den Theilen in allen eben so wenig als in irgend einem.

S. 139. Z. 25. und das Ganze in ihm nicht ist. Hier sind in den früheren Ausgaben wieder die gewohnten Fehler. Man lese τὸ δὲ ὅλον ἐν τούτῳ μὴ ἔνι, πῶς ἔτι ἔν γε τοῖς πᾶσιν ἐνέσται; wie auch nach Heindorf Bekker wiewohl nur aus wenigen Handschriften gesezt hat.

S. 140. Z. 11. in sich selbst. Da nach Bekkers Apparat so sehr viele Handschriften das ὂν hinter ἐν ἑαυτῷ auslassen, und es in der That entbehrt werden kann, so habe ich es nicht mit übersezt.

Ebend. Z. 35. indem es sich auch so. Sollte man nicht durch diese Beziehung das uns von Cornar geschenkte μὴ entbehren können? welches ohnedies etwas schwierig zu stellen ist.

S. 142. Z. 25. für jenes als seine Theile. τὰ μὴ ἓν steht immer, in der Mehrzahl, und so kann man kaum anders lesen als ὡς μορίων, obgleich statt des nicht zu duldenden μορίου der Ausgaben bei weitem die meisten Handschriften bei Bekker μορίου lesen, Eben so steht hernach vom Nicht-Eins in der Mehrzahl οὔθ' ὅλα. Die Uebersezung konnte jedoch diesen Unterschied der Zahl nicht wiedergeben.

S. 144. Z. 1. In wiefern. Das Ἦι hat Cornar richtig hergestellt, sonst aber den Saz nicht verstanden. Es ist nichts zu ändern als vor ταυτὸ den Artikel einzurükken, welches auch Bekker nach Heindorf doch wie es scheint ohne Handschriften gethan hat.

S. 145. Z. 28. welche neben jener ist. Der Uebersezer hat hier gar kein Interesse an der Leseart sobald ihm nur hinter κατέχον das ᾗ gegeben ist stat ᾖ, und hinter κέηται das schon von Heindorf gefundene οὗ welches auch Bekker aufgenommen hat. Die Differenz aber zwischen dem Heindorfschen und Bekkerschen Text kann er nicht einmal ausdrükken.

S. 146. Z. 9. Wenn aber zu den Zweien. Ich weiſs nicht was die zwei Grenzen sollen. Denken läſst sich nichts dabei, und das Wort ist in der ganzen Verhandlung nicht gebraucht. Uebersezt habe ich als wenn analogisch mit dem vorigen da stände ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν χωρὶς τρίτον etc. Die Handschriften geben indeſs hier keine Hülfe. Bald darauf liest schon Heindorf τὸν ἀριθμὸν statt τῶν ἀριθμῶν. So

kommt es unten wieder; auch findet die Mehrzahl nicht statt, weil die Zahl nicht kann statt der Gegenstände stehn, sondern die Gegenstände sind ausgelassen, was die Uebersezung aber glaubte durch die Worte "als die Dinge" ergänzen zu müssen. — Auch Bekker hat τὸν ἀριθμὸν geschrieben, doch wie es scheint ohne Handschriften. — In der weitern Ausführung dieses Sazes ist die Uebersezung in Verlegenheit bei dem Ausdrukk τἆλλα τοῦ ἑνὸς der freilich überall, wo von dem Andern oder Uebrigen außer dem Eins geredet wird, zum Grunde liegt; aber selten ist die Formel ganz ausgeschrieben, nur hier wird grade aus dem vollständigen Ausdrukk Beweis geführt. Doch habe ich mich nicht getraut die frühere Uebersezung "das verschiedene vom Eins" stehen zu lassen.

Ebend. Z. 35. Das Eins ist also allein. Gewiſs nämlich ist in den Worten τὸ ἓν ἄρα μόνον ἐστὶν ἓν das lezte ἓν überflüssig welches wohl keines Beweises bedarf. Auch Bekker hat dies anerkannt, ist aber leider von Handschriften nicht unterstüzt.

S. 147. Z. 1. Weder also das Eins. Dieser Saz war in der ersten Ausgabe aus Versehen ich weiſs nicht ob des Uebersezers oder des Sezers ausgelassen. Eine Handschrift hat sonderbar genug denselben Fehler begangen.

S. 148. Z. 16. denn sonst müſste. Der erste Theil des Beweises umfaſst eigentlich nur den Fall, wenn die Gröſse einem Theil sollte einwohnen, dessen Ganze dann das gröſsere wäre. Der zweite Theil aber des Beweises, für diesen Fall ganz überflüssig, paſst auf den zweiten; denn der Theil müſste dann kleiner sein als das Ganze, hat aber nach dem obigen Kleinheit nicht in sich.

S. 149. Z. 4. ausgeglichen. Vorher schrieb ich gleichmäfsig für ἐξ ἴσου wodurch der hernach erst vorkommende und hier noch nicht hergehörige Begriff von Maafs angeregt wird. Indefs ist auch die jezige Ueberzeugung nur ein Bekenntifs der Rathlosigkeit, und es wird nur um so stärker auffallen dafs wir hier einen Zwischenbegriff gar nicht vermissen würden. — Am Ende dieses Sazes 149. Z. 11. habe ich den Ausdrukk immer sich selbst gleich dem Bekkerschen Text gemäfs weggelassen. Dieses immer scheint zwar etwas zu erleichtern, aber dieser Schein verschwindet, wenn man bedenkt dafs hier zugleich auch bewiesen wird das Eins sei dem Andern gleich.

S. 152. Z. 24. das Andere als eins. Die kleinen hoffentlich unvermeidlichen Abweichungen des Ausdruks haben in diesem Saz ihren Einflufs am stärksten geäufsert. Dafs aber hiebei das ἕτερον nicht so wie anderwärts übersezt werden konnte, bedarf kaum Entschuldigung, da das eigenthümliche des Begriffs, nämlich der Gegensaz, den es mit dem ταυτὸν bildet, hier doch auf keine Weise hervortritt. Die beste Rechtfertigung ist dafs Platon selbst bald darauf das Ganze in dem kurzen Ausdrukk zusammenfafst εἴπερ ἄλλα καὶ μὴ ἄλλο ἐστίν.

S. 154. Z. 34. Keineswegs also etc. Was für alte Dinge hat der noch im Sinne gehabt, der das ἑνὸς hinein gesezt hat! oder wie falsch hat er auf das folgende καὶ τὸ ἓν ἄρα ὂν hingesehn! Nichts anders kann hier stehen als οὐκ ἄρα τόγε ὂν τοῦ ὄντος etc. Leider haben auch hier die Bekkerschen Handschriften das richtige nicht.

S. 155. Z. 30. Das jünger gewordene. So habe ich gewissenhaft übersezt; aber der Gegensaz τὸ πρότερον γεγονὸς zeigt deutlich genug daſs eigentlich das später gewordene gemeint ist. Vollständig müſste der Saz so lauten τὸ μὲν νεώτερον ἄρα ὂν καὶ ὕστερον γεγονὸς πρεσβύτερον κ. τ. λ. aber keine Handschrift bietet dieses dar.

S. 157. Z. 19. und dabei mit der Zeit Gemeinschaft habend. Wiewohl ich mich sonst in Bezug auf die in der Einleitung gegebenen Winke weiterer erklärender Anmerkungen möglichst enthalte: so muſs ich doch auf diesen Beisaz aufmerksam machen; damit nicht jemand glaube, die Gegensäze, welche hier verknüpft werden, wären die aus dem ersten Abschnitt, wo alle Prädicate geläugnet, und die aus dem zweiten, wo sie alle bejaht werden. Nämlich diese Bedingung des Verknüpfens, daſs das Eins mit der Zeit Gemeinschaft hat, trifft nur das Eins des zweiten Abschnittes, und es werden also auch nur die im zweiten Abschnitt selbst enthaltenen Gegensäze verknüpft.

S. 160. Z. 1. 2 So laſs uns denn sagen: Wenn Eins ist. Herr Tennemann in dem Auszuge den er aus dem Parmenides giebt, *System. II.* S. 339. will statt der Worte ἓν εἰ ἔστιν lesen εἰ ἔστιν ἄλλα τοῦ ἑνός, weil nämlich jene Frage erst im folgenden Abschnitt vorkomme. Er vergiſst also, daſs Alles nur von der Voraussezung des Eins ausgeht, einmal wenn es ist, und dann wenn es nicht ist; und beachtet nicht, daſs so wie die Frage, was für das Eins folgt, wenn das Eins ist, in zwei verschiedenen Abschnitten auf entgegengesezte Art behandelt wird, dasselbe nun auch geschehen müsse mit der Frage,

was für das Andere folge wenn das Eins ist. Dies sezt voraus und hat zur Folge ein ziemlich weit gehendes Mifsverständnifs.

S. 161. Z. 27. dessen Theile sie eben sind. So mufste ich gemäfs der Uebersezung des τὸ δ'αὖ ἕκαστον den Bekkerschen Text οὗ ἂν ᾖ μόριον ὅλου übersezen. Besser ist er immer als der alte aber doch ist der Zusaz sehr überflüssig, und gern hätte ich irgendwo gefunden ὃ ἂν ᾖ μορίου — oder μορίων — ὅλον, wie oben 147. b. — S. 142. der Uebers. — welche Stelle überhaupt hier zu vergleichen ist.

S. 162. Z. 14. die verschiedene Natur des Begriffs. Nämlich vom Eins verschiedene, zurükgehend auf das vorige ἕτερα ὄντα τοῦ ἑνός "dafs als verschieden vom Eins S. 161. Z. 29. d. Uebers. Man sieht dies auch aus der folgenden Zusammenfassung wo unterschieden wird was dem Andern zukommt vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Eins und was an und fur sich vermöge seiner Geschiedenheit vom Eins. Denn dies ist die Natur an und für sich dieses Begriffs, von dem nichts positives weiter ursprünglich ausgesagt ist.

Ebend. Z. 18. Indessen wenn jeder Theil Ein Theil geworden ist. Anders glaube ich auch den Bekkerschen Text nicht übersezen zu können. Genug wäre freilich auch das eine μόριον gewesen; hat Platon das andere auch geschrieben: so ist es auch geschehen um das Mifsverständnifs zu verhüllen, dafs das Theilseiende nicht etwa Eins schlechthin werden soll sondern Ein Theil.

S. 164. Z. 21. Also auch Zwei oder Drei. Bei dieser auch aus dem alten Text leicht herzustel-

lenden Bekkerschen Leseart wird niemand mehr die Heindorfische Verbesserung vermissen, aus der ich noch das οὖτ' hinter τρία gerettet. Das ταῦτα möchte doch vielleicht jemand vermissen, welches Heindorf in den zweiten Saz hineingebracht; aber der geübteste ist er nicht, wenn er nicht wenigstens das αὐτὰ in dem ersten Saze vorzieht.

Ebend. Z. 28. oder hätte unter sich. Hier weicht die Uebersezung von dem Bekkerschen Text ab, und ergreift das ἢ ἔχοι aus mehreren seiner Handschriften statt ᾗ ἔχοι. Die beiden Fälle waren grade so, wie es durch das ἢ entsteht eben vorher geschieden. Οὐδὲ ὅμοια ... οὔτε αὐτά ἐστι τῷ ἑνὶ τἆλλα, οὔτε ἔνεστιν κ. τ. λ. welches offenbar um unserer Stelle willen geschehen ist, und seine Analogie wieder mit dem auch darauf sich beziehenden vorigen Οὐδ' ἄρα δύο etc. hat. Daſs in jener Stelle τῷ ἑνὶ steht, in unserer aber fehlt darf man sich nicht irren lassen. Die Fälle sind nämlich die. Dem Anderen auſser dem Eins kommt entweder das ähnlich und unähnlich sein zu im Ganzen; erster Fall, dann aber auch natürlich nur in Beziehung auf das Eins, weil nichts drittes gesezt ist und darum bedarf diese Bestimmung nicht wiederholt zu werden oder, zweiter Fall, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die Begriffe, sind in dem Anderen enthalten als dessen Bestandtheile. Hier nun wird der zweite Fall erörtert, der erste hernach, in den Worten "also auch weder ähnlich." So ist alles in seiner Ordnung. Lieſt man hingegen hier ᾗ so muſs man, wenn man nicht etwas ganz unverständliches erhalten will das ἐν ἑαυτοῖς ganz anders nehmen als in dem zu erweisenden Saz, und die in diesem angelegte Dichotomie wird aufgehoben,

so dafs diese Stelle schon die Erörterung des ersten Falles ist, und die hernach folgende überflüssig erscheint.

S. 165. Z. 14. Auf diese Art also. Ein aufmerksamer Leser wird nicht umhin können auf den ersten Anblikk wenigstens über den Schlufs dieses Abschnittes einiges Bedenken zu haben. Es scheint auf der einen Seite zu viel zu sagen, weil nirgends eigentlich gezeigt ist, dafs das Eins Alles sei für das Andere insgesammt; auf der andern aber zu wenig, weil der Untersuchung über das Andere gar nicht ausdrüklich gedacht wird. Allein dieser Schlufs geht auf die nun geendigte erste Voraussezung "Wenn das Eins ist"; also auf alles bisherige und will daran erinnern, dafs das Andere aufser dem Eins nur ein nothwendiger Hülfsbegriff war, alles aber auf das Eins soll bezogen werden. Anderntheils sezt er schon mehr Bekanntschaft mit der Sache voraus und glaubt nicht erst erinnern zu müssen, dafs aller dem Eins beigelegten Begriffe bezüglicher Theil ihm immer nur zukommen kann für das Andere aufser dem Eins. Und so rechtfertigt er sich bei näherer Betrachtung vollkommen.

S. 166. Z. 6. als etwas erkannt. Zuviel Ehrfurcht wäre es für den Accent, wenn wir um seinetwillen dem Platon etwas ungenaues sagen liefsen. Mehr wohl nicht kann er sagen als γιγνώσκεταί-τι; und er scheint nur mehr sagen zu wollen, weil er nicht gern sagen will γιγνώσκεται εἶναί τι τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι. Ich bin daher ohnerachtet auch Bekker τί schreibt meiner Uebersezung treu geblieben. Es gründet sich inzwischen dieses τί auf dem folgenden εἶναι αὐτοῦ ἐπιστήμην, wovon aber Platon selbst gleich

darlegt, dafs er es nur in dem weitesten Sinne will verstanden haben.

Ebend. Z. 36. 37. Denn wenn weder das Eins. Unrecht hatte ich wohl nicht diese Stelle schwierig zu finden; allein die Uebereinstimmung aller Bekkerschen Handschriften, welche nur μὴ ἔσται lesen statt μητ' ἔσται und sonst nichts ändern hat mich bewogen von allen früher versuchten Verbesserungen abzustehen. Nur scheint das μή ἔσται die Sache fast noch schlimmer zu machen, und es ist auch kein anderer Rath als die Verneinung hier für eine überflüssige anzusehen. Denn der Sinn mufs durchaus der sein, wenn nicht nur das Eins nicht ist sondern auch alles nicht-sein soll, woran es weil anderes ist Theil haben könnte so dafs wenn man etwas von ihm aussagen will, dieses immer auch weggenommen wird, und etwas anderes vorgebracht werden soll, dann lohnt es nicht, sobald einmal eine Verneinung gesezt ist auch nur irgend etwas zu sagen. Dies wünsche ich möge der Leser bei der Uebersezung denken, die auch hier so nahe den Worten als möglich bleiben mufste.

S. 168. Z. 31. Von dem Sein. Nemlich von dem Nichtseiend-Sein etwas nachläfst zum Nichtseiend-Nichtsein.

S. 169. Z. 23. Uebergang aber ist Wechsel. Siehe oben die Anmerkung zu S. 127. Z. 9.

S. 172. Z. 1. in irgend einem selbigen immer dasselbige sein. Weder durch die Stelle 159. a. ἐν ῷ τῷ αὐτῷ ἐστι noch durch die 159. c. ἐν ῷ τὸ, τε ἐν ἂν εἴη τῷ αὐτῷ wird wohl das hier hintennach tretende τῷ αὐτῷ gerechtfertiget. Da indefs auch von den Bekkerschen Handschriften keiner diese

Worte fehlen, einige aber τὸ αὐτὸ lesen, worauf freilich kein Ton gelegt wird, was aber doch eigentlich dazu gehört, wenn das ἑστάναι soll dem weiteren Sinne von κινεῖσθαι entsprechen; so habe ich mich lieber an diese Leseart gehalten.

S. 172. Z. 3. wiederum. Sehr gern ergreife ich aus ein paar Handschriften bei Bekker αὖ τὸ statt des hier ganz überflüssigen αὐτό.

Ebend. Z. 19. kann es wohl ein Davon oder Dafür. Eine genauere Uebersezung war wohl hier wie von einer ähnlichen früheren Stelle ohne die Verständlichkeit aufzuopfern nicht möglich.

S. 173. Z. 35. auch ein Allerkleinstes, sagen wir, scheint es darunter zu geben. Nämlich statt δόξειεν αὐτοῖς εἶναι, zwischen welchen beiden lezten Worten überdies mehrere Handschriften ἐν haben, lese man δόξει ἐν αὐτοῖς ἐνεῖναι, wie auch Bekker dem zu folge nach Heindorf geschrieben hat.

S. 174. Z. 36. gewisse Gemälde. Diese sind hier offenbar in ganz entgegengesezter Hinsicht angeführt als dieselben ἐσκιαγραφημένα im Theaitetos S. 208 Suph. Denn offenbar versteht man nichts von Gemälden wenn sie einem als eins und einerlei beschaffen erscheinen. Hier also versteht der entfernte nichts, doch geht er dem nähern so. Bei eigentlicher Perspectivmalerei aber macht des Beschauers gröfsere oder geringere Entfernung keinen gröfseren Unterschied als bei anderen Gemälden.

S. 175. Z. 30. Weil das Andere. Schwierig ist dieser Saz vorzüglich. Dafs das andere nicht kann als das nichtseiende Eins erscheinen wird aus dem allgemeineren gefolgert, weil das seiende andere überhaupt nicht kann etwas nichtseiendes scheinen. Die-

ses aber wird auf zweierlei Art bewiesen. Von dem anderen aus nämlich betrachtet wäre, wenn es als etwas erscheinen soll, dieses immer eine Gemeinschaft des anderen mit dem als was es erscheinen soll; mit nichtseiendem aber giebt es keine Gemeinschaft. Von dem nichtseienden aus angesehen wäre, wenn das andere als etwas bestimmtes nichtseiendes erscheinen soll, eine Theilung des Nichtseienden gesezt und das Nichtseiende hat keine Theile. So mufs ich mir das μέρος erklären welches ich nicht mehr wage zu bezweifeln da es in keiner Handschrift fehlt, und hier auch gar nicht zu begreifen wäre, auf welche Weise es könnte hineingekommen sein. Ganz ein anderes aber ist es mit der Verwandlung des ὑπὸ in ἐπὶ in dem Saz οὐδὲ δοξάζεται οὐδαμῆ οὐδαμῶς τὸ μὴ ὂν ὑπὸ τῶν ἄλλων, welche Verwandlung ich noch jezt für ganz nothwendig halte sofern mit ὑπὸ der Saz offenbar heifsen müfste, das Nichtseiende könne nicht vorgestellt werden von dem andern. Denn davon kann hier durchaus nicht die Rede sein. Das Vorstellen gilt immer nur von uns Denkenden, deren Sein ganz aus dem Spiel gelassen wird zwischen dem Eins und dem Andern; aber ein Schein an welchem von beiden kann freilich nur daher entstehen, wenn wir es so oder so vorstellen, und darum mufs es heifsen, Von uns kann an dem andern nichts nichtseiendes vorgestellt werden. Dies erhellt auch deutlich genug daraus dafs der Saz οὐδέ γε φαίνεται ἓν οὐδὲ πολλά hernach im Schlufs so aufgenommen ist τἄλλα οὐ δοξάζεται ἓν οὐδὲ πολλά. Es wird nicht vorgestellt, das heifst es erscheint nicht so. — Und hier liegt eben der Uebergang vom Parmenides aus zu der im Theaitetos gestellten Aufgabe, so dafs schon um des

willen dem Parmenides nicht scheint ein anderer Plaz angewiesen werden zu können.

ZUR VERTHEIDIGUNG.

Vossens Uebersezung der Vertheidigungsrede ist, als allerdings zu den Ausnahmen gehörig, fleifsig zur Hand gewesen und genau verglichen worden. Will ein Leser beide Uebersezungen vergleichen, so wird ihm hiedurch am besten deutlich werden, wie ich jenes gemeint habe, dafs der Uebersezer des ganzen Platon manches müsse liegen lassen was der Uebersezer einzelner Gespräche mit vollem Recht gebrauchen darf. Und so wird auch die Vergleichung seiner kritischen Anmerkungen dem sprachkundigen Leser empfohlen; denn nicht jede Abweichung in Leseart und Auslegung ist bemerkt und ihre Gründe beigebracht.

S. 181. Z. 23. es erschrekke Niemand. Diese Worte scheinen jezt nicht mehr zu passen nachdem Herr Ast diese Schrift gänzlich und auf alle Weise geächtet hat. Allein ich glaube dafs gar Vielen auch meine Behauptung auf den ersten Anblikk noch zu kühn sein wird, und hoffe dafs nur wenige durch die verworrene Astische Kritik sich werden überreden lassen der hier auftretende Sokrates sei ein prahlerischer Sophist, und diese ganze Vertheidigungsrede gehöre der gemeinen schmeichlerischen Redekunst an.

S. 183. Z. 27. die uns Diogenes. Man sehe II. 41. Platon nämlich habe den Sokrates von der

Rednerbühne vertheidigen gewollt, sei aber bei den ersten Worten von den Richtern durch einen attischen Einfall heruntergenöthiget worden. Allein diese Erzählung ist zu wenig beglaubigt und in sich zu unwahrscheinlich, um etwas auf sie zu bauen.

S. 185. Z. 11. vieles gefunden haben zu ändern. Diese Unvollkommenheiten sind für Herrn Ast auch Gründe um die Schrift zu ächten; allein ein nachahmender und nach den Regeln der Redekunst verfahrender Sophist müfste viel schlechter sein als dieser doch übrigens ist um solche Fehler zu begehen; Sokrates aber kann sie begehen weil er bei jeder Gelegenheit von seinen höheren Zwekken fortgerissen wird, und die ganze Vertheidigung vorzüglich als eine Gelegenheit ansieht wie sie auch sonst das Leben darbot, seinen Beruf zu verfolgen.

Ebend. Z. 25. von der wirklichen Vertheidigung. Denn vertheidigen mufste sich Sokrates, und ich wünschte Herr Ast hätte uns nur einigermafsen beschrieben, wie dann seiner Meinung nach Sokrates sich dieses Geschäftes entlediget habe.

S. 190. Z. 23. ein Fremder. Nämlich ein nichtathenischer Hellene, keinesweges ein Ungrieche. Nur auf jenes pafst das folgende.

S. 191. Z. 11. unrecht zu recht mache. Aristoteles führt *Rhet. II*, 24. dieselbe Redensart an, und sagt dies werde dadurch bewirkt, dafs man gegen das von irgend einer Seite unwahrscheinliche Wahre eine entgegengesezte Wahrscheinlichkeit aufstelle. —

Ebend. Z. 21. und offenbar an leerer Stätte. Dafs man hier wie auch schon Vofs mit Forster interpungiren mufs, leidet keinen Zweifel,

weil μειράκια älter sind als παῖδες, und auch ἀτεχνῶς sich fast immer auf das folgende bezieht. — Ἐρήμη δίκη hiefs ein Rechtsstreit, bei welchem der Beklagte sich nicht stellte, und dessen Entscheidung deshalb nach zwei Monaten rechtskräftig wurde.

S. 192. Z. 36. möchte ich mich doch nicht. Indem ich so überseze, benuze ich gern dafs Bekker den Saz ganz als Zwischensaz gestellt hat; wozu freilich bei diesen Alten das Recht selten so klar ist als in dem gegenwärtigen Falle, aber das φύγοιμι statt φεύγοιμι weifs ich noch nicht recht zu benuzen, und finde auch die Autoritäten dafür nicht dringend genug.

S. 193. Z. 20. Denn diese alle. Wenn Sokrates überhaupt irgendwie sich vertheidigend wohl schwerlich umhin konnte dieser falschen Ansicht von seiner Lebensweise zu erwähnen, so konnte er auch nicht umhin diese Parallele zu ziehen. Dafs aber die Stelle auf eine verdächtige Weise dem Protagoras 316. c. (Uebers. S. 247.) nachgebildet sei, wird wohl kein Unbefangener Herrn Ast nachfühlen. Denn wenn von zwei auf diese Weise ähnlichen Stellen allemal eine unächt sein sollte: so würden uns die neuen Schriftsteller wie Pilze aus der Erde wachsen.

S. 196. Z. 9. Indem ich nun diesen beschaute. Da leider auch die Bekkerschen Handschriften hier gar keine Hülfe geben, habe ich von aller Umstellung freilich abgestanden; aber das τοιοῦτόν τι ἔπαθον in einen Zwischensaz zu stellen und ganz zu übersehen, dafs das διασκοπῶν in der That schon durch das σκοπῶν wieder aufgenommen ist, dazu kann ich mich ohnerachtet Heindorfs und Bekkers Vorgang nicht entschliefsen, sondern erlaube mir

für die Uebersezung, was früher auch Heindorf wollte das καὶ zu löschen.

S. 197. Z. 13. damit das Orakel etc. Ohnerachtet alles dessen, was Voſs über diese Stelle gesagt hat, möchte ich doch nicht wagen, etwas im Text zu ändern. Sokrates kann mit Recht, zumal er sagt er wolle das ganze Abentheuer berichten, das Resultat der Untersuchung voraus nehmen, und sagen, es sei bei seinen Mühen doch nichts herausgekommen als das Gegentheil von dem was er wollte. Denn daſs ἵνα nicht minder in diesem gleichsam ironischen Sinne stehen könne, als unser deutsches damit, leidet wohl keinen Zweifel; und auch Heindorfs etwas gekünstelte Ansicht ist nicht nöthig anzunehmen.

S. 199. Z. 1. nicht dies vom Sokrates zu sagen. Hier liegt eine von Wolf herrührende und auch von Bekker in den Text genommene treffliche Emendation zum Grunde, anstatt καὶ φαίνεται τούτου zu lesen τοῦτ' οὐ, nämlich daſs er weise sei, in Beziehung auf das obige ὁ θεὸς σόφος εἶναι, worin μόνος liegt. Hoffentlich geht dies auch aus der Struktur der Uebersezung hervor.

Ebend. Z. 12. daſs er nicht weise ist. Wer findet wohl diese ganze Stelle mit Herrn Ast komisch, oder wer lächelt mit ihm über die tausendfältige Armuth?

S. 204. Z. 35. in der Orchestra. Dies verstehen einige so indem sie ihre Drachme im Schauspiel bezahlten konnten sie bisweilen wenn Anaxagoras in der Komödie durchgenommen wurde von seinen Lehrsäzen erfahren — wodurch Sokrates aber wohl zugestanden hätte daſs man in den Wolken sich auch über seine Lehrsäze unterrichten könne. Andere wol-

len daraus schliefsen, die Orchestra im Theater wäre auch der Ort gewesen wo man Bücher verkauft hätte.

S. 205. Z. 37. **welcher zwar, dafs es daimonische Dinge gebe.** Wenn man diese ganze schon von den Worten an "giebt es wohl einen Menschen, welcher dafs es menschliche Dinge zwar gebe glaubt" eingeleitete Beweisführung, bis zu dem Schlusse derselben 27. e. Ueb. S. 206. "daimonisches und göttliches, und doch weder Daimonen noch Götter" betrachtet: so wird unwidersprechlich deutlich, Sokrates habe die in der Anklage befindlichen Worte *καινὰ δαιμόνια* nicht substantivisch verstanden von einzelen göttlichen oder gottähnlichen Wesen die er eingeführt; sondern adjectivisch von Offenbarungen und Einwirkungen oder was man sonst will, höherer Wesen, so dafs er *πράγματα* darunter verstanden, in demselben weitschichtigen Sinne, in welchem er *ἀνθρώπεια πράγματα* und *ἱππικὰ πράγματα* sagt. Auch kann Niemand sagen, dies sei das was man öfters im Platon Sophistereien nennt: denn so betrachtet müfste es ja dem Sokrates noch willkommener gewesen sein um den Melitos in Widerspruch zu verwikkeln, wenn dieser ihn neuer Gottheiten beschuldiget hätte. Vielmehr ist zugleich deutlich, dafs dem Sokrates der Gedanke nicht eingekommen, Melitos könnte seinen Ausdrukk substantivisch so verstanden haben, dafs *δαιμόνιον* ein einzelnes Wesen höherer Art bedeuten solle, weil sonst wenigstens eine weitere Nachfrage hierüber an vielen Stellen ihren guten Ort gefunden hätte; und Sokrates würde unstreitig beide Fälle durchgeführt haben so wie er hernach bei den Daimonen beide Fälle durchführt, wenn sie Götter sind und wenn Götterkinder. — Nun bezieht aber Sokrates

diese Worte der Anklage in einer bald folgenden Stelle ganz deutlich auf das ihm widerfahrende Daimonische. Also ist dem Sokrates unserer Apologie gar nicht eingefallen, unter diesem selbst von sich gerühmten ein besonderes Wesen weder selbst zu verstehen noch verstanden zu glauben; sondern nur eine besondere Wirkung oder Offenbarung des, oder eines unbestimmt welchen, höheren Wesens. Ganz hiezu schikt sich auch die unbestimmte Art wie er sich darüber ausdrükt 31. d. ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται und gleich darauf ἐμοὶ δὲ τοῦτό ἐστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, welches Alles sich auf ein besonderes Wesen gar nicht schikken will. Aber wird man sagen: Platon läſst ihn eben so reden, um diesen Glauben von ihm abzuwälzen. Nicht zu gedenken, wie lächerlich sich Platon bei dieser Absicht durch die Demonstration von den ἀνθρωπείοις πράγμασι gemacht haben würde, wollen wir lieber gleich sehn, wie Xenophon der redliche, der unverfängliche ihn vertheidigt. So spricht er *Mem. I.* 1, 2 und 3: διετεθρύλλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν; ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. Ob nun das substantivisch zu verstehen ist, mag das Vorhergehende und Folgende erklären. Nämlich er führt die ganze Sache nur zum Beweise an, daſs Sokrates sich auch der μαντικῇ bedient habe. Und so fährt er auch fort. "Er aber hat nichts Neueres eingeführt als alle die an Weissagung glaubend auf Vögel und Vorbedeutungen und Wahrzeichen und Opfer sehen." Ist hier die mindeste Aehnlichkeit, wenn bei dem δαιμόνιον an ein besonderes Wesen zu denken ist? So auch das folgende: "Diese glauben zwar auch nicht; die Vögel wüſsten das nüzliche, aber die meh-

resten drükten sich doch so aus. Sokrates hingegen sprach auch ganz seiner Einsicht gemäſs und sagte τὸ δαιμόνιον deute ihm an." Keinesweges soll abgeläugnet werden, was man auch in dieser Stelle und an vielen andern besonders des Xenophon finden kann, recht schlagend ist es *Mem. IV.*, 3, 14, 15, daſs τὸ δαιμόνιον gerade so steht wie τὸ θεῖον. Aber wer hat je τὸ θεῖον für ein Substantiv erklärt, so daſs er dabei an ein einzelnes Individuum gedacht? vielmehr heiſst es in beiden Fällen von aller Persönlichkeit abgesehen, entweder die göttliche Natur oder die Gesammtheit der an ihr theilhabenden Wesen, und man wird nie den alterthümlichen Gedanken recht fassen, wenn man sich hiebei das Wort als Substantiv vorstellt. Aber nun gar an einen Pluralis ist in diesem Sinne wohl nicht zu denken. Daher auch Sokrates bei dem Pluralis in der Anklage sich nichts anderes als δαιμόνια πράγματα vorstellen konnte, weil er eben, auch wo nicht von seinen Ahndungen die Rede war, die Gottheit überhaupt so oft τὸ δαιμόνιον nannte. Ohnstreitig ist eben so eine Stelle des Aristoteles auszulegen, die offenbar eine Anspielung auf unsere Beweisführung enthält, *Rhet. II*, 23, *Bip. IV*, 275, "Ἄλλου ἐξ ὁρισμοῦ οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον, wo θεὸς auch so muſs genommen werden, wenn nicht überall die Worte ἢ θεὸς oder θεὸς ἢ falsch sind. Denn man denke ἀλλ' oder ἄλλ', und es giebt gewiſs Stellen wo die erste Schreibart vorzuziehen ist, so pflegen auf diese Redensart nicht zwei getrennte Glieder zu folgen, und können es auch der Natur der Sache nach nicht, wenn sie nicht durch eine andere disjunctive Partikel wie εἴτε εἴτε oder wenigstens ἢ καὶ vor dem zweiten Theil getrennt würden.

Ueberdies müſste doch bei des Aristoteles genauer Art in der Schluſsfolge von der ersten Bedeutung mit einem Worte die Rede sein. — Die Absicht dieser Anmerkung nun geht gar nicht dahin, den Glauben des Sokrates zu reinigen: denn in diesem Betracht möchten das Adjectivische und das Andere wenig von einander verschieden sein. Sondern nur darauf den Gedanken recht zu verstehen und an dieser so schlagenden Stelle einen Maaſsstab der Auslegung zu haben für die übrigen, und ein Merkmal vielleicht gar der Unächtheit für die, welche dieser Auslegung ganz widerstreben sollten. — Herr Ast aber der die eigentliche Abzwekkung dieser Anmerkung nicht scheint gefaſst zu haben streitet um nur zu streiten nicht gegen mich, indem er ja auch zugiebt τὸ δαιμόνιον könne kein Einzelwesen bedeuten, sondern gegen einen Schatten.

S. 206. Z. 8. hast du ja selbst beschworen. Ueber die Wiederherstellung des διωμόσω kann kein Zweifel sein, wiewohl offenbar ist daſs man in späteren Zeiten ὀμόστω gesagt hat. Aber sehr uneigentlich bleibt es immer und durch die Vergleichung mit ἀντωμοσία noch nicht befriedigend erläutert, daſs die Klage des Melitos selbst ἀντιγραφὴ genannt wird; worüber eine genauere Unterweisung sehr willkommen sein würde.

Ebend. Z. 30. von Pferden und Eseln. Ganz gewiſs muſs man, wie auch Voſs gethan, mit Forster das ἢ in ἢ καὶ ὄνων herauswerfen. Vielleicht gehört es zu dem folgenden ἵππους δὲ ἢ καὶ ὄνους "Pferde aber oder auch Esel." Denn es ist schon abgeschmakt genug wenn nur eines von beiden geläugnet wird.

S. 208. Z. 6. **Denn, sagt sie, alsbald.** Siehe *Ilias XVIII*, 96 und das folgende aus v. 98 — 104, mit einer Abweichung jedoch, troz der ich aber Voſs nach unserm Texte gefolgt bin. — Ich kann aber diese Art die Verse anzuführen gar nicht unplatonisch finden, wie Herr Ast.

S. 209. Z. 6. **etwas zu wissen.** Man vergleiche jedoch, welche genaue Wissenschaft von dem Tode Herr Ast dem Sokrates zumuthet oder vielmehr dem Platon zuschreibt, und wie unplatonisch also dieses ist.

S. 212. Z. 34. **immer aber die eurigen betreibe.** Mich wundert nur, daſs Herr Ast nicht auch dieses sehr unplatonisch findet, daſs Sokrates der sonst fast jeden abmahnt nicht die öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben, so lange er noch für seine eigne Seele zu sorgen hat, hier sich selbst rühmt, daſs er immer anderer Angelegenheiten betreibe.

S. 213. Z. 19. **daſs mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt.** Noch immer gebe ich dem *Vir doctus* beim Forster recht, man sehe die Varr., daſs φωνὴ aus dem Rande eingeschlichen ist. Warum sollte denn Sokrates die Erklärung zweimal geben, und sich, wenn er schon einmal dabei war wieder unterbrochen haben? Sicher würde er dann das vorige nicht durch τοῦτο aufgenommen haben, wenn er schon von der φωνὴ gesprochen hatte, und nicht mehr φωνή τις sagen, wenn er sie wiederholt. Daſs aber hier die Stimme nur warnt nicht zuredet findet Herr Ast mit Unrecht mit andern authentischen Stellen im Widerspruch. Oder konnte nicht Sokrates um Rath gefragt, wenn die Stimme sich nicht vernehmen lieſs, in sofern wenigstens zureden,

daſs er sagte sie habe nicht gewarnt? und diese Auslegung genügt allen angezogenen Stellen.

S. 214. Z. 37. Tholos. Ein öffentliches Gebäude ohnweit der Basilika, wo die Prytanen zusammen speisten.

S. 318. Z. 2. seine Kinder mit sich heraufgebracht. In dieser ganzen Stelle will Herr Ast eine Nachahmung von Isokrates περὶ ἀντιδόσεως P. 345. Ed. Corae finden. Er scheint dabei das Wort des ächten Sokrates im Phaidros zu vergessen, daſs es einiges giebt was jeder sagen muſs der über denselben Gegenstand redet; denn eben so auch giebt es einiges was jeder unter denselben Verhältnissen sagen muſs wenn nur die Gesinnungen nicht ganz entgegengesezt sind. Auch muſs ich gestehen die Stelle im Isokrates sieht gar nicht aus wie das Urbild zu diesem; vielmehr tritt das Motiv dort bei weitem nicht so natürlich hervor und ist bei weitem nicht so reich und heiter benuzt, so daſs unsere Stelle neben jene gehalten weit frischer und lebendiger aussieht und gar nicht wie eine Nachahmung. — Was aber am Ende der Hauptrede gar wörtlich dem Isokrates nachgebildet sein soll habe ich gar nicht entdekken können und muſs nur die Leser welche in diese Untersuchungen eingehen mögen bitten Herrn Ast bei solchen Behauptungen nicht aufs Wort zu glauben, sondern selbst zuzusehen.

Ebend. Z. 15. wie Homeros sagt. *Odyss. XIX*, 163.

Οὐ γὰρ ἀπό δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης.

Nicht der gefabelten Eich' entstammtest du oder dem Felsen.

Voſs.

S. 220. Z. 29. den fünften Theil. Niemand lasse sich von Fischers Berechnung dieser Sache verführen, welche gewiſs falsch ist. Denn ihm zufolge müſsten die drei Ankläger um nicht tausend Drachmen zu erlegen drei Fünftheile und also mehr der Stimmen gehabt haben, als um den Sokrates zu verdammen. Vielmehr muſs man denken, daſs alle Stimmen dem Melitos als Hauptkläger zu gut gerechnet wurden, daſs aber Sokrates will zu verstehen geben, wenn ihn nicht Anytos und Lykon mit ihrer Parthei Beistand geleistet hätten, er nur den dritten Theil der ihm wirklich zugefallenen Stimmen würde gehabt haben, und dann offenbar weniger als ein Fünftheil.

Ebendas. Z. 34. weshalb auch. Man sehe was Herrmann über diese Redensart (Viger. S. 759.) gesagt. Nur scheint mir man könne sich noch nicht ganz beruhigen wenn man nach Ellipsen und zwar jedesmal nach andern suchen soll, zumal das ὅτι μαθὼν doch im genauesten Verhältniſs stehen muſs mit dem τί μαθών und παθών; und ich hoffe die Uebersezung dieser Stelle wird ein ziemlich allgemein zureichendes Schema abgeben.

S. 221. Z. 15. daſs er weder für irgend. Im Symposion S. 216. a. sagt Alkibiades Sokrates zwinge ihn einzugestehen, daſs während ihm selbst noch gar viel fehle, er doch sich vernachlässige und der Athener Angelegenheiten betreibe: Dies findet Herr Ast hier copirt und es muſs auch beweisen gegen die Aechtheit unserer Schrift. Mir scheint dies vielmehr zu demjenigen zu gehören was nothwendig jeder sagen muſste der eine Vertheidigungsrede des Sokrates schreiben wollte, und also auch Platon. Aber wer sich wie Alkibiades dort beschwert über des Sokrates

Zudringlichkeit mufste es auch sagen. Und dem Ausdrukk nach streifen beide Stellen nur sehr leise aneinander vorbei, und viel unbestritten platonische sind einander weit ähnlicher. Doch der kundige Leser vergleiche und entscheide für sich selbst. Dafs in der Kritik wie auch anderwärts weniges vielmal genommen viel wird glaube ich gern und gebrauche diesen Saz ebenfalls.

S. 222. Z. 23. Was doch befürchtend Ohne sonderliche Ueberzeugung bin ich hier Heindorf und Bekker gefolgt in einer unbedeutenden Sache. Da δείσας μὴ πάθω τοῦτο offenbar heifsen kann "Aus Furcht dafs ich dieses werde erleiden müssen:" so geschieht dem nothwendigen Sinn kein Eintrag wenn man die alte Leseart τί δείσας ἢ μὴ πάθω beibehaltend übersezt, wie ich auch in der ersten Ausgabe gethan, "aus welcher Furcht wohl als dafs mir das begegnen möchte."

Ebend. Z. 32. Obrigkeit. Es hätte hinzugesezt werden sollen: der Eilfe. Und es stehe hier für diejenigen, welche nicht glauben wollen, dafs diese Worte τοῖς ἕνδεκα nur eine Glosse sind. Weiter unten 39. e. werden auch diese Männer blofs οἱ ἄρχοντες genannt; aber der Euphemismus liegt auch dort in der Umschreibung des Gefängnisses, höchst wahrscheinlich hat also auch in unserer Stelle etwas ähnliches statt gefunden.

S. 224. Z. 19. Nur um einer gar kurzen. Hier geht die dritte Abtheilung der Rede an, denn offenbar ist zwischen diesem Absaze und dem vorigen die Berathung der Richter über die Abschäzung der Strafe erfolgt.

S. 225. Z. 5. Sondern aus Unvermögen. Auch hier irgendwo soll eine Nachbildung sein nach Gorgias 522. b; ich bin aber nicht so glükklich gewesen sie zu finden.

S. 227. Z. 12. Meine gewohnte Vorbedeutung. Die folgenden Worte ἢ τοῦ δαιμονίου halte ich getrost für Glosse. Platon nennt die Begebenheit τὸ δαιμόνιον; bezeichnet er sie durch ein Substantiv μαντικὴ, φωνὴ, σημεῖον, so steht dies entweder allein, oder es steht dabei τοῦ θεοῦ.

S. 228. Z. 33. dort die wahren Richter. Nichts als die Erwähnung der Namen hat diese Stelle mit Gorgias 523. e. gemein; aber Herr Ast stempelt sie zu einer Nachbildung der lezteren. So auch oben 38. a. hat mit Gorgias 522. b. nichts gemein als die Denkungsart, welche doch Herr Ast unserer Rede grade im Vergleich mit dem Gorgias gern absprechen möchte. Eben so steht es mit mehrern seiner Anschuldigungen, die ich übergehe, da jeder ja selbst zusehn kann und des Mannes Kritik versuchen.

S. 230. Z. 22. Wer aber von uns beiden. Und nun überlege sich noch jeder zum Schluſs, ob diesem Sokrates prahlerische Selbsterhebung gemeiner rhetorisiren und gemüthlose stumpfe Gleichgültigkeit und was sonst noch Herr Ast dem Helden dieser Rede vorwirft in der That und mit Recht könne zur Last gelegt werden.

ZUM KRITON.

Was aufser der Fischerischen die Biesterische Ausgabe enthält, wird als dem philologischen Leser bekannt vorausgesezt.

S. 237. Z. 26. Denn oft schon. Herr Ast nennt dies eine fast wörtliche Nachbildung von Phaidon 58. e. Es ist nur eine ähnliche Wendung, und dergleichen kommt in den ächtesten Platonischen Schriften nicht selten vor. Für einen Nachbildner wäre aus dem Phaidon selbst in dieser Stelle mehr nachzubilden gewesen. Der Leser anerkenne, wie es mit den übrigen Vorwürfen dieser Art gegen unser Gespräch steht, und entscheide dann.

S. 238. Z. 24. Noch ist es zwar nicht hier. Dies soll erinnern an Phaidon 58. d; offenbar aber nicht mehr als unvermeidlich ist bei zwei Erwähnungen derselben Sache; sonst sind sie einander so unähnlich als möglich; und ein Nachbildner wie die Andern würde die antiquaria der Gelehrsamkeit im Phaidon nicht verschmäht haben, wenn er auch keine Ausländer in seinem Gespräch hatte.

S. 239. Z. 14. Möchtst du am dritten Tag. Wörtlich nur mit veränderter Person aus *Ilias XII*, 363.

Ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἱκοίμαν.

Möcht' ich am dritten Tag' in die schollige Phthia gelangen. *Voſs.*

S. 241. Z. 11. noch auch, was. Wiederum soll dies eine Nachahmung sein von Apol. 37. d. Allein wenn nur dieses Sokrates vor Gericht gesagt, wie es

ihm denn wirklich gar sehr angemessen ist, wenn er überhaupt irgend etwas gesagt hat: so konnte auch Kriton gar nicht umhin es hier in Erinnerung zu bringen. Nachgeahmtes, was andere Leute so nennen ist aber hier gar nichts. — Wenn hingegen jemand sagte, daſs diese ganze Aufforderung des Kriton etwas nach Rednermanier schmekke: so wüſste ich nicht viel dagegen einzuwenden. Warum soll aber auch Kriton nicht in dieser so gewöhnlichen Manier reden.

S. 241. Z. 9. sowohl die Einlassung der Klage. So allgemein ist man für Ausstreichung der Worte τῆς δίκης, daſs kaum dagegen aufzukommen ist. Allein theils scheinen die beiden folgenden Genitive ἀγὼν τῆς δίκης, wo der lezte Beisaz ebenfalls im Zusammenhang überflüssig ist und καταγέλως τῆς πράξεως, jenen eher zu rechtfertigen als zu beschuldigen. Theils auch wie man aus dem folgenden εἰσῆλθεν schlieſst, daſs nicht von der εἰσόδου τῆς δίκης die Rede wäre, könnte man wohl mit gleichem Rechte schlieſsen, daſs in den Worten ὡς εἰσῆλθεν etwas anderes und bestimmteres gesagt sein sollte als im vorigen. Nämlich Krito konnte nicht sagen, daſs Jemand τὴν εἴσοδον τῆς δίκης hätte verhindern gekonnt. Denn man denke dabei an die freiwillige Verbannung, so ging doch die δίκη ihren Gang, oder an den vom Anytos vorgeschlagenen Vergleich: so ist dieses theils eine unsichere Anekdote, theils wird gar nicht erwähnt daſs Melitos und Lykon mit diesem Vergleich begriffen gewesen. Darum nun kann man denken berichtige sich Kriton durch das folgende, daſs er nur meine, Sokrates habe nicht nöthig gehabt sich zu stellen. Auf diese Art nun schiene es ein gelinderes Mittel die Worte εἰς τὸ δικαστήριον, wenn man sie nicht voraus

beziehn will, auf das folgende entweder für versezt zu halten, oder auch ihrerseits für Glosse. Denn daſs auch von dem Beklagten εἰσιέναι ohne Beisaz gebraucht wird, ist bekannt. Uebrigens mag Cornar nicht Unrecht haben, daſs hier eine leise Anspielung auf das Theater zum Grunde liegt, wodurch sich auch das καταγέλως τῆς πράξεως, der komische Gipfel der ganzen Geschichte, erst recht erklärt.

S. 243. Z. 16. wegen der Meinungen von dem du sprichst. Da auch die zahlreichen Bekkerschen Handschriften hier nichts mitgebracht haben: so bin ich freilich von einer Uebersezung abgegangen die einen Text voraussezt den mir niemand nachbilden würde. Nur das muſs man festhalten, daſs durch die Worte ὃν σὺ λέγεις nicht der Saz dem Kriton beigelegt werden soll, daſs man auf einige Meinungen achten müsse, auf andere nicht; denn diesen giebt Sokrates selbst für einen alten sokratischen Saz aus, den er eben deshalb prüfen will, weil sich Kriton etwas vom Gegentheil verlauten lassen. Also muſs man, wie auch Buttmann z. d. St. angiebt in den Worten τοῦτον τὸν λόγον das λόγος nur ganz allgemein verstehen "diesen Gegenstand, und hernach zu dem ἐλέγετο nicht jenes λόγος als Subject denken, sondern es unpersönlich fassen. — Uebrigens gestehe ich gehört dieses ἐλέγετο δέ πως ὑπὸ τῶν οἰομένων τι λέγειν, und πῶς αὖ τὰ τοιαῦτα ἐλέγετο wo offenbar an sokratische Reden erinnert wird, die Kriton mit angehört hatte, mit zu dem was mir nicht sonderlich gefallen will in diesem Gespräch.

S. 245. Z. 14. wenn es einen Sachverständigen hierin giebt. Offenbar hat hier Sokrates die Gottheit im Sinn; und in einem vom Plato ge-

dichteten Gespräch wäre sie entweder nicht angedeutet worden, oder besser herausgetreten, und hätte einen von den hellsten Punkten des Gespräches ausgemacht. Worauf der Leser hier jeden Augenblik wartet, und in seiner Erwartung getäuscht wird. — In der folgenden Ausführung von Leib und Seele wird sich Jeder unwillkührlich an das einleitende Gespräch im Protagoras erinnert finden; so daſs man entweder glauben muſs, jenes habe auf den Ausdruk dieser Stelle Einfluſs gehabt, oder man muſs um dieser Stelle willen auch in jenem eine genaue Nachahmung des Sokrates anerkennen.

Ebend. Z. 20. Oder giebt es dergleichen nichts? Nämlich was durch Ungerechtigkeit zu Grunde geht. Da das vorige selbst eine Frage ist, so scheint es mir natürlicher und platonischer diese Worte so zu fassen als wie ich früher gethan. "Oder ist das nichts gesagt; denn dies sezt voraus, daſs man sich die vorige Frage erst in eine reine Behauptung aufgelöset hat. Auch der Fortgang der Rede scheint jenes zu fordern, wiewohl besser τοιοῦτο stände als τοῦτο.

S. 246. Z. 15. Aber doch könnte wohl jemand sagen. Diese ganze Stelle ist nur eine sehr schwächliche Wiederholung des bereits oben gesagten. (S. die Worte "das also was ich schon ehedem festgesezt etc.") Diese Wiederholung konnte in einem wirklich gehaltenen Gespräch das Bedürfniſs erheischen; in einem gedichteten wäre sie so nicht wiedergekommen, sondern der Unterredner hätte bekannt, daſs nach dem Zugestandenen dies nun Niemand weiter sagen könne. — Die Worte: "offenbar freilich (Z. 18.) sind auf jeden Fall unbequem. Legt man sie dem Kriton bei,

so muſs man offenbar hinter ταῦτα interpungiren; aber denn wird es wunderlich, daſs das φαίη γὰρ ἂν den zweiten Saz bildet, da es als die eigentliche und unmittelbare Antwort voranstehen müſste. Legt man sie dem Sokrates, wie nach den alten Ausgaben neuerlich Buttmann vertheidigt, so hinken sie doch immer ohne alle Wirkung nach. — Ebend. Z. 22. wenn man auch mit Bekker τῷ καὶ πρότερον liest ist doch nicht von zwei Säzen die Rede, sondern nur von der Geltung eines und desselben Sazes zu zwei verschiedenen Zeiten. Daher ich auch in der Uebersezung nichts geändert. Gewiſs aber könnte auch das τὸ ohne allen Nachtheil fehlen.

S. 247. Z. 31. wenn du mich überredest. Offenbar müssen wir uns auch hier mit dem Text begnügen den wir finden. Meine Ansicht beruht darauf, daſs das πεῖσαι sich auf das vorige πείσομαι bezieht, und also Kriton der πείθας ist, woraus folgt daſs ἐμὲ ausgelassen ist als sich von selbst verstehend und daſs πράττειν auf die Veranstaltung der Flucht geht. Minder hart scheint mir dies, als alles was Buttmann (dritte Aufl. S. 96.) anführt und vorschlägt.

S. 249. Z. 4. Und siehe wohl zu. Hier könnte jemand allerdings sagen es schiene das Verhältniſs der Personen nicht so festgehalten als Platon pflegt. Denn bald erinnert Sokrates den Kriton an die ehemaligen Gespräche und bald wieder fordert er ihn zur Ueberlegung auf ohne sich irgend auf das frühere zu beziehen.

S. 250. Z. 32. oder vielmehr. Der Bekkersche Text und eine genauere Betrachtung haben mich bewogen die Wolfische Verbesserung wieder zu verlassen, bei der doch die Frage nicht richtig ge-

stellt wäre, wenn man nicht auch das Stephanische durch nichts begründete οὐ wieder aufnehmen will. — Uebrigens konnte nun freilich Sokrates nachdem er einmal den Saz aufgestellt hatte man dürfe nicht wieder beleidigen den Vorwand die Stadt habe nicht recht gerichtet sehr kurz abweisen, und in einem von ihm selbst gedichteten Gespräch würde gewiſs Platon entweder jenen Saz vorher noch nicht aufgestellt oder diese so berühmte Anrede wo nicht ganz aufgegeben haben, da es hier auf die besonderen Verpflichtungen des Bürgers gegen die Geseze gar nicht mehr ankommt doch wenigstens ihr bestimmter die Wendung gegeben haben, daſs was überhaupt schon gegen jeden Einzelnen unrecht sei, noch weniger den Gesezen dürfe angethan werden.

S. 252. Z. 9. oder thun was es befiehlt. Was in dieser ganzen Stelle Nachahmung von Apolog. 28. d. e. sein soll, begreife ich nicht, wenn nicht das Nachahmung heiſst, daſs Sokrates dort sagt er selbst sei gehorsam in den Krieg gegangen, hier aber die Geseze sagen läſst dies sei überhaupt recht und pflichtmäſsig.

S. 255. Z. 9. Du aber hast. Diese Stelle soll unplatonisch sein, weil Platon im Staat VIII. 544. die kretische und lakonische Timokratie die von den Leuten immer gerühmte Verfassung nennt. Allein diese πολλὸι können immer noch die besten unter denen sein welche nach dem Normalstaat nicht fragen. Und rühmt nicht Sokrates auch im Protagoras 342. die Lakedaimonier mehr als Scherzweise; und in Vergleich mit dem athenischen Zustande muſs Sokrates sie immer gerühmt haben daher ich hier nichts unplatonisches finden kann.

Ebend. Z. 18. Und nun also etc. Sehr bedenklich war es doch auf die bloſse Autorität des Ficin die Worte ἐμμενεῖς δε — oder müſste man nicht eher noch sagen ἀλλ' ἐμμενεῖς? — hineinzusezen! Diese Worte sind nirgends zu finden, und auch Cornar las nicht so, wie man aus seiner Correctur οὖν statt οὐκ sehen kann. Sie scheinen aber auch gar nicht nöthig, wenn man nur liest νῦν δὲ δὴ οὐκ ἐμμενεῖς τοῖς ὡμολογουμένοις; ἐὰν ἡμῖν γε πείθῃ etc. Und solche Antworten sind ja auf solche Fragen gar sehr gewöhnlich beim Platon. Auch sieht man leicht daſs Ficin, der nicht selten eine verdeutlichende umschreibende Laune hat, auch wohl eben so gelesen, und doch, wie wir finden, kann übersezt haben. Es ist daher kein Grund nachdem auch die Bekkerschen Handschriften sie nicht retten, die eingedrungenen Worte beizubehalten.

Ebend. Z. 32. denn wohleingerichtet sind beide. Ob nicht vielleicht in diesem Beisaz, der für das Gespräch nichts bedeutet, eine Andeutung liegt von dem damals überlegten wo nicht schon beschlossenen oder ausgeführten Auszug der Sokratiker?

S. 256. Z. 11. was doch für Reden. Wenn man einmal mit Bekker τίνας liest: so bin ich zweifelhaft ob man nicht diese Worte schon von διαλεγόμενοις durch ein Fragezeichen trennen sollte "und unverschämt genug sein auch dort Gespräch zu führen?" und was für etc.

Ebend. Z. 36. wirst du leben; und was denn thun. Das τί ποιῶν steht so kahl und das δουλεύων so überflüssig, daſs ich lezteres als Glosse zu dem ὑπερχόμενος heraus werfen und lesen möchte ὑπερχόμενος δὴ πάντας ἀνθρώπους βιώσῃ, καὶ τί ποιῶν etc.

die Uebersezung wenigstens habe ich so fortreden lassen auch nach dem Bekkerschen Text.

S. 258. Z. 12. das Ohrenklingen. So war hier am nächsten das κοροβαντιᾷν zu übersezen, wiewohl es scheint eine härtere Nervenkrankheit und besonders auch mit Schlaflosigkeit verbunden gewesen zu sein.

ZUM ION.

Die Ausgabe von M. W. Müller, Hamburg 1782, welcher für Freunde des Hellenischen ihre unkritische Natur gleich auf den ersten Anblik durch die Accentlosigkeit beurkundet, ist zwar zur Hand gewesen, aber von wenigem Nuzen.

S. 268. Z. 20. Wahrlich, oft. Die Art wie dieses erste Auftreten des Sokrates auf den gezierten Eingang ohne alle Verbindung, die so leicht zu machen gewesen wäre, folgt, und gleich eine Behauptung breit aufstellt, ist wohl nicht eben des Platon würdig. Weniger möchte ich dieses von der Ironie sagen über den äußeren Prunk der Rhapsoden.

S. 269. Z. 14. Metrodoros der Lampsakener. Es ist sehr Platonisch, daſs Ion durch die Worte des Sokrates verleitet, der unstreitig nichts anders sagen wollte, als daſs der Rhapsode, um richtig zu deklamiren, seinen Text auch ordentlich verstehen müsse, sich nun überhebt, und seiner niederen Kunst auch jene gelehrte Auslegung als einen Theil aneignet, mit welcher Männer von Geist und Kenntnissen, wie Metrodoros und Stesimbrotos, den auch

Xen. Symp. III, 6. im Gegensaz gegen die Rhapsoden als ausgezeichneten Kenner des Homeros erwähnt, wer aber dieser Glaukon der dritte sei, ist wohl ganz unbekannt, damals ernsthaft scherzten. Bedenkt man aber, daſs dies Einlegen und Auslegen physischer und ethischer Allegorien keinesweges zum Geschäft des Rhapsoden gehörte: so erscheint es wohl, wenn anders das ganze Gespräch irgend ernsthafte Zweke haben soll, sehr unplatonisch, daſs es grade auf dieser auch am Ende ziemlich ungeschikt wieder herbeigeführten Anmaſsung allein beruht.

Ebend. Z. 26. Gewiſs ich werde mir auch noch Muſse machen. Daſs Sokrates fast in einem Athem erst den Ion um ein Musterstük seiner Erklärungen bittet, und es dann wieder auf unbestimmte Zeit ablehnt, dies gleicht auch eher einer schlechten Nachahmung verschiedener Stellen als einer Uebereilung des Platon selbst.

S. 270. Z. 9. Würdest du das besser auslegen. Diese Frage ist offenbar schlecht genug aus demjenigen vorweggenommen, was erst in der zweiten Hälfte des Gesprächs ausgeführt wird. Denn hier steht sie ganz ohne Haltung und unterbricht nur den richtigen Fortschritt, welchem zufolge sich gleich der Gedanke anschlieſsen müſste, daſs von verschiedenen eins besser das andere schlechter ist, und daſs lezteres zu unterscheiden und anzuerkennen demselben obliegt, welchem auch das erstere. So daſs an dieser Stelle der Schreibende entweder um seinen eignen Entwurf noch nicht gewuſst, oder die fremden Andeutungen, nach denen er arbeitete, noch nicht recht verstanden hatte.

S. 271. Z. 3. du edelster Freund Ion. Man vergleiche doch, wie im Phaidros 294. b. (S. 144. Z. 12.

der Uebers.) Φαῖδρε φιλὴ κεφαλὴ dem Homerischen Τεῦκρε φιλὴ κεφαλὴ nachgesprochen ist, mit diesem ungelenken ὦ φιλὴ κεφαλὴ Ἴων, ob nicht Jeder glauben wird, Platon würde jenes nicht gesagt haben wenn sich Teukros nicht auch metrisch so gut mit dem Phaidros hätte vertauschen lassen; hier aber habe Jemand nicht gewuſst wann und wie dergleichen müsse nachgeahmt werden.

Ebend. Z. 23. W o l l e n w i r n u n n i c h t i m A l l g e m e i n e n s a g e n. Wenn Platon nur diese Folgerung ziehen wollte, so sollte er sich billig gehütet haben vorher den Rechenkünstler und den Arzt ausdrüklich zu nennen. Denn nun folgert Jeder selbst weit mehr, als der Verfasser will, nämlich daſs wohl auch entweder nur der Dichter den Dichter beurtheilen könne, wenn die Dichtkunst das Ganze ist, oder wenn das Verstehen auf dem Gegenstande beruht, dann niemand den Dichter ganz, sondern jeder nur einiges. So pflegt Platon nicht über sein Ziel hinaus zu schieſsen.

S. 272. Z. 30. D e n n d i e D i c h t k u n s t i s t d o c h w o h l d a s G a n z e. Auſser dem gemeinen und ungelehrten, womit dieser Sokrates etwas kynischer als gewöhnlich prahlt, ist diese ganze Rede auch sehr unklar und sehr zerrissen. Wenn Platon das Allgemeine noch nicht klar genug an einer frühern Stelle auszudrükken weiſs: so verspart er es lieber auf eine spätere und begnügt sich vorläufig mit den Beispielen. Auch jenes wäre hier wohl leicht gewesen.

S. 273. Z. 32. h a s t d u w o h l i n d e r B i l d n e r e i e i n e n g e s e h e n etc. Wunderlich und ziemlich schlecht ist es, daſs hier lauter alte Bildner aus

der mythischen Zeit angeführt werden, von deren Werken unmöglich Jemand aus Anschauung reden konnte, aufser dem alten Daidalos nämlich Epeios, der Verfertiger des trojanischen Pferdes, und Theodoros der zuerst den Gebrauch des Eisens zur Bildnerkunst erfunden.

S. 274. Z. 7. noch auch über die Rhapsodenkunst. Dafs diese hier selbst als zu beurtheilende Kunst aufgestellt wird ist an sich gewifs sehr Platonisch. Daraus übrigens, dafs der Homerische Phemios, der eigne Gedichte absang, auch ein Rhapsode genannt wird, ist wohl nichts zu schliefsen über den Umfang der Bedeutung dieses Wortes im Platonischen Zeitalter; sondern dies ist nur dasselbe Haschen nach dem alten wie vorher bei der Bildnerei.

S. 275. Z. 2. Denn alle rechten Dichter. Von dieser ganzen Stelle kann man sich nicht enthalten zu denken, dafs sie nur als ein Theil von jener Rede im Phaidros verzeihlich ist, mit allen ihren Häufungen und ihrer Ausführlichkeit, die gegen das was Sokrates dem Ion beweisen will, in gar keinem Verhältnifs steht, und dafs, wer sie aufgesezt, sich ganz in jene Rede müsse hinein gedacht haben.

Ebend. Z. 12. und begeistert, wie diese. Es ist die einzige Verbesserung von Müller, dafs er in den Worten *βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι* dies *καὶ* löschen will. Sie scheint schlecht gerathen. Denn offenbar wollte der Verfasser sagen *καὶ κατεχόμενοι ᾄδουσι*; dieses dehnt sich ihm aber zu dem Bilde aus, nach welchem er den schlechtest möglichen Rhythmus gehabt haben würde, wenn ihm das einzelne Zeitwort nachgehinkt hätte, daher er eine Erweiterung nicht vermeiden konnte.

Ebend. Z. 33. die Muse ihn antreibt. Ὁρμῆσαι in transitiver Bedeutung ist wohl in der Prosa sehr ungewöhnlich; so ist auch der bald folgende Saz διὰ ταῦτα δὲ fast ausgesucht hart, — das ὑπορχήματα habe ich kein Bedenken getragen durch einen weitschichtigeren Ausdrnkk wiederzugeben. Noch mehrere philologische Bedenken sind an dieser Stelle z. B. ὁρμᾶν in transitiver Bedeutung in der Prosa, dann das λέγουσι zu allen lyrischen Poesien, auch das τούτων hinter ἐξαιρούμενος.

Ebend. Z. 35. und im übrigen ist Jeder schlecht. Es scheint allerdings als ob hier die Absonderungen in der Poesie daſs nämlich jeder Dichter nur bestimmte Gattungen bearbeitet eben so getadelt und angesehen werden sollten, wie die Beschränkung der Rhapsoden auf einen einzelnen Dichter. Allein dies wäre ein offenbarer Miſsbrauch der aufgestellten Aehnlichkeit, da der Rhapsode hier einmal als Kunstrichter angesehn wird der zu jedem Urtheile nur dieselben Grundsäze und dieselbe Fertigkeit und denselben Kreis von Kenntnissen gebraucht, welches sich ganz anders mit der ausübenden Kunst des Dichters verhält. Auch kommt dieser Gedanke sonst beim Platon nicht vor, da selbst die Behauptung im Gastmahl, daſs der Tragödiendichter auch müsse ein Komödiendichter sein, bei weitem nicht das nämliche sagt. Auf der andern Seite ist diese Behauptung eine solche Annäherung an die neuere Welt, daſs wenn unser Verfasser recht gewuſst hat, was er sagt, wir auch dieses schwerlich einem andern als dem Platon zutrauen können; so daſs auch hier entweder von ihm wenigstens geschöpft ist oder wenn etwas gesagt

ist was nicht gemeint war, wir nur desto weniger an den Platon denken können.

S. 277. Z. 5. den Odysseus singst. *Odyss. XXII.* zu Anfang, und das folgende geht wohl auf *Ilias XXII*, 311 folg. Der folgende Gegensaz zwischen der Mitbegeisterung und des Rhapsoden Gestalt und Absicht hat gewiſs einen sehr platonischen Charakter, nur daſs der Rhapsode selbst sich etwas zu plump Preis giebt. — Uebrigens hätte ich am Ende dieses Sazes gern der Leseart ἢ ἐν Ἰθάκῃ οὖσα den Vorzug gegeben.

S. 278. Z. 24. sie besizt. Dieser frostige Zwischensaz nimmt sich zwar noch weniger aus im Deutschen, aber viel war nicht an ihm zu verlieren.

Ebend. Z. 34. Jemand ein Lied anstimmt. Die Uebersezung ist treu geblieben; wiewohl ein Lied anstimmen schon besser stimmt als φθέγγεσθαι μέλος. Wer nun dem Platon verstatten kann μέλος vom Homeros zu gebrauchen, uneigentlich gewissermaſsen und im Uebergange, weil er schon das Tanzen und die Korybanten im Sinn hatte, der mag nicht dabei anstoſsen.

S. 279. Z. 23. nicht eher jedoch. Auch dies ist mir etwas zu unhöflich, daſs ichs gerade heraussage, für den Platon, der uns sonst nicht einen so übelgelaunten Sokrates darstellt, welcher jezt will, dann wieder nicht will, und sich endlich Bedingungen macht über das, was er sonst als groſse Gefälligkeit des Künstlers zu rühmen pflegt. —

S. 280. Z. 7. Selber zugleich. *Ilias XXIII*, 335 folg. Die Anführung des Ion weicht etwas ab von unserm Tezt; die Uebersezung aber giebt die Vossische wieder.

S. 282. Z. 13. Mengte des Pramnischen Weins. Aus Ilias XI, 639 und 640. Die lezte Hälfte des lezten Verses aber aus 629 oder im Deutschen 630, was jedoch die Uebersezung nicht nachgeahmt hat.

Ebend. Z. 20. Jene sank etc. Wiederum mit einigen Abweichungen aus Ilias XXIV, 80 folg. Dies Beispiel ist merkwürdig, weil was den Fischer betrifft, nur Gleichniſs ist. Soll dies nun Platon gesagt haben, so müſste es absichtlich geschehen sein, um aufmerksam darauf zu machen, daſs die Beurtheilung des dichterischen Werthes von etwas Anderem abhängt als von der Kenntniſs des beschriebenen Gegenstandes. Nur ist gar kein Wink da, um die alsdann nicht geringe Wichtigkeit der Stelle für das Ganze zu bezeichnen. Ist aber dieser Umstand nicht absichtlich gewählt, so ist es ein solcher Verstoſs, daſs er dem Platon kaum zuzuschreiben ist.

Ebend. Z. 30. wenn du nun der fragende wärest. Daſs Sokrates das Gespräch ganz übernimmt, ist hier völlig zweklos. Sonst bedient sich Platon dieser Hülfe nur, um entweder schneller einen guten Fortschritt zu machen oder um dem Unterredner selbst beschämende Antworten zu ersparen. Hier ist es auſser dem zweklosen auch fast unschiklich, weil dem Rhapsoden besser als dem Sokrates geziemt den Homeros auswendig zu wissen. So daſs wenn man den Platon als Verfasser annimmt, man sagen müſste, er habe die Manier hier zuerst nur als Abwechselung gebraucht, und ihren wahren Nuzen erst später kennen gelernt; weit leichter aber findet man darin eine ungeschikte Nachahmung nur um alle Manieren des Platonischen Dialogs anzubringen. — Die folgenden

Verse sind aus Odyss. XX, 351 — 357 mit Ausnahme von 354 und aus Ilias XII, 200 folg.

S. 286. Z. 19. Das dünkt mich. Unter Platons Händen, meine ich, würde, wenn er sich einmal so weit herabgelassen hätte, dieses, daſs Ion meint grade die Heerführerkunst stecke in der rhapsodischen, weit scherzhafter und gesalzener sein ausgeführt worden. Man sehe nur, wie gleich die Frage, ob also der Heerführer auch Rhapsode sei ganz umsonst dasteht.

S. 287. Z. 23. Aber du, o Ion. Sehr plözlich kommt dieser Schluſs hereingebrochen, und den Spaſs davon konnte Ion leicht bei Seite schieben. Höchstens hat er des Sokrates zudringliche Bedingung nicht erfüllt; niemals aber sich geweigert ein Musterstük seiner Kunst zu geben. Solcher Unzusammenhang in den ironischen Verzierungen ist sonst beim Platon nicht anzutreffen. Und nun gar die Wiederholung des Hauptsazes ist fürchte ich das übelste. Denn ist dieses der wahre Hauptsaz so hat Platon schwerlich ein solches Gespräch geschrieben. Ist dieses aber nur scheinbar die Hauptsache, und hatte er bei dem Gespräch andere dialektische Absichten, so würde er sie nicht auf diese Art ganz aus den Augen gerükkt haben.

ZUM HIPPIAS.

Seite 296. Z. 22. Aristoteles. Im fünften Buche der Metaphysik am Ende. Die Absicht aber, die Pla-

ton bei den angeführten Gegensäzen muſs gehabt haben, ahnet Aristoteles nicht.

S. 298. Z. 3. Nicht wahr, Hippias. Schon dies hat das Ansehn einer schlechten Nachahmung aus dem Protagoras, wo dieser auch sich erklären sollte, ob er das Gespräch fortsezen wolle oder nicht. Wie verschieden der Fall ist, und wie völlig es hier an jeder Veranlassung zu einer solchen Frage fehlt, leuchtet ein.

S. 299. Z. 28. so auch, wie Nestor als der weiseste. Es ist befremdend, daſs Sokrates hier den Unterschied zwischen dem Besten und dem Weisesten ohne irgend eine Bemerkung durchgehn läſst, und noch mehr daſs er auch hernach wo er die Einerleiheit von beiden zeigt keinen Rükblik auf diese Stelle thut.

S. 300. Z. 3. Edler Laertiad'. Aus Ilias IX, 308 — 314 mit Auslassung des V. 311 und einigen in der Uebersezung wiedergegebenen Veränderungen in 310 und 314.

S. 301. Z. 3. frage nur in kurzem. Da sich Hippias weder vorher noch nachher eilfertig zeigt, so muſs man sich wundern über dieses ἔμβραχυ, ob es nicht auch etwas verkehrt aus dem Protagoras herübergenommen ist. Denn zur Kürze pflegt Sokrates eben nicht ermahnt zu werden von den Sophisten.

Ebend. Z. 28. eben darin. Hiemit würde der Platonische Sokrates den Hippias schwerlich durchgelassen haben, daſs er so widerrechtlich seine Antwort beschränkte.

S. 305. Z. 10. Nun auch noch den dritten. Eben so stehen im Euthydemos (290. b) Meſskünstler,

Sternkundiger und Rechner zusammen. Uebrigens wird auch im Protagoras unser Hippias als Mathematiker und Sternkundiger vorgestellt.

S. 307. Z. 26. in einer tüchtigen Rede. Hippias macht sonst gar nicht Mine, sich über die dialogische Manier zu beklagen, wie er ja auch selbst oben hurze Fragen verlangt hatte. Daher scheint auch dies, dafs er nun Reden fordert, eine schlecht abkürzende Nachahmung des Protagoras zu sein.

S. 308. Z. 30. Morgen, spricht er. Aus Ilias IX, 357 — 363 ohne bedeutende Abweichung.

S. 309. Z. 4. Doch nun geh' ich. Ilias I, 169 — 171.

Ebend. Z. 36. Weil du behauptest. Da dies sich nur auf den Homerischen Fall bezieht und gar nicht auf den bereits eingeleiteten Inhalt des Gesprächs: so ist es ein ganz nnnüzer Stillstand, gar nicht durch die Art, wie im Protagoras bei dem Dichter verweilt wird, zu rechtfertigen. Sondern der Saz: so ist, wie es scheint, Odysseus besser als Achilleus, konnte und mufste sich sogleich an die dieser Abschweifung vorhergehenden Worte anschliefsen: "Odysseus aber thut es vorsäzlich und aus böser Absicht." Solch leeres Flikwerk ist eben nicht Platonisch, besonders da nicht einmal eine tüchtige Geringschäzung des Homeros angedeutet ist.

S. 310. Z. 13. nachher einmal redend. Gern habe ich das steife und harte ὕστερον ἤ ὡς gegen das Bekkersche ὕστερόν πως aufgegeben; nur kann man es schwerlich anders als mit dem πρὸς τὸν Αἴαντα verbinden so dafs die Worte πρὸς τὸν Ὀδυσσέα ἔφη nur das vorige aufnehmen, und hiedurch wieder das δὲ veranlafst wird.

Ebend. Z. 19. Denn nicht werd' ich. Ilias IX, 650 — 655. μεθήσομαι anstatt μεδήσομαι ist gewiſs eine falsche Leseart, wie denn auch Bekker sie verworfen, wäre sie aber auch ächt, so wäre sie doch gewiſs nicht absichtlich von dem Verfasser eingeschoben, da derselbe Widerspruch doch auch in dem μεδήσομαι liegt.

S. 312. Z. 18. Denn mir, o Hippias, scheint ganz das Gegentheil. So schön und ächt platonisch diese Stelle ist, so schlecht und auf leeren Wortkram abgesehn ist alles sie umgebende in dieser allzulangen Rede des Sokrates.

S. 313. Z. 10. Wenn er mir also nun nicht antworten will. Man erräth wohl, daſs Sokrates merken soll, Hippias ist schon unwillig; aber angedeutet ist es doch auch gar nicht. Wenn solche Unklarheit des Mimischen sollte für Platonisch ausgegeben werden: so müſste man segen, Platon habe damals noch nicht verstanden die Anwesenheit eines dritten zu benuzen, zu dem er ja sagen konnte wie ihm Hippias vorkomme, und eben so wenig habe er das Wiedererzählen der Gespräche, wo das Mimische beschrieben werden kann, erfunden gehabt.

Ebend. Z. 29. Thue auch nur ja nicht anders. Sehr sonderbar steht diese Redensart hier voran, die wir sonst nur als beschlieſsende Ermahnung gewohnt sind.

S. 314. Z. 24. Und wenn verrichten. Sehr überflüssig scheint hier dieser Unterschied. Aber wenn der Verfasser schon den Charmides vor sich gehabt hat: so kann wohl sein, daſs er geglaubt hat sich verwahren zu müssen.

S. 317. Z. 17. mit der schlechteren unvorsäzlich. Genau sollte ich freilich jezt übersezt haben mit der des schlechteren; denn der Bekkersche Text τῇ δὲ τῆς πονηρᾶς hilft so weit, daſs man nun keine andere anzubringen wagt.

S. 318. Z. 1. als die nicht heilkundige. Dies ist ein offenbarer Fehler entweder der Handschriften oder des Schriftstellers, dem man es wohl verzeihen müſste, daſs die öftere Wiederholung ihn gelangweilt. Denn es müſste auch hier offenbar heiſsen "als die unvorsäzlich Uebel anrichtende.

Ebend. Z. 30. entweder eine Kraft. So würde Platon schwerlich die Begriffe zur Wahl vorgelegt haben, ohne wenigstens zu entschuldigen daſs er hier in keine genauere Forschung eingehn könne.

S. 320. Z. 5. der also vorsäzlich fehlt. Vielleicht könnte Jemand glauben, dieser Saz als die lezte Behauptung wäre doch die, auf welche es Platon hier eigentlich abgesehn gehabt, da er auch im dritten Buche des Staates behauptet, die Gebieter dürften lügen zum Besten des Staates: der bedenke aber, daſs der Saz hier viel allgemeiner ausgedrükt ist, als nur vom Lügen, und daſs Sokrates sagt, er wolle ihn selbst sich auch nicht einräumen.

ZUM HIPPARCHOS.

Seite 323. Z. 3. Zwei groſse Meister. Valkenaer z. Herod. S. 398. u. Wolff. Prol. S. 154.

Ebend. Z. 4. auszustreichen. Schon Aeliam fügt Bedenken hinzu, ob der Hipparchos wohl vom

Platon wäre; doch das möchte für sich wenig bedeuten.

S. 324. Z. 26. denn auch dem Menon. Andere Aehnlichkeiten unseres Gesprächs mit dem Menon hat Boeckh (in Menoem. S. 40.) erwähnt.

S. 328. Z. 1. Wie also? Ich bin hier der Interpunction gefolgt, welche Boeckh angegeben. Die gewöhnliche bezieht offenbar unsern Anfang auf etwas früher gesagtes, und das ist schwerlich des Verfassers Absicht gewesen.

Ebend. Z. 24. Wie wenn ich dich noch einmal. Diese Redensart ist aus solchen Stellen entlehnt, wo eine Untersuchung wirklich schon zu Ende gebracht ist, und des unerwünschten Endes wegen neu und anders wieder angeknüpft wird; hieher aber ist sie offenbar gar nicht gehörig.

S. 329. Z. 7. damit auch wir einige. Diese gezierte Floskel würde Platon schwerlich daran gewendet haben, um den Reim χώρᾳ καὶ ὥρᾳ als etwas geltend und bemerklich zu machen. Für meine Leser aber besorge ich dafs sie Nachahmung "Grunde und Stunde" ganz verloren gehe, — δέξιοι περὶ τὰς δίκας ist wohl auch ein unplatonischer Ausdrukk.

Ebend. Z. 11. meinst du damit wieder etwas anderes. Man vergleiche die erste und dritte Antwort. Allein die Zusammenstellung beider ist hier ganz unwesentlich, da was Sokrates nun zu rügen anfängt nur in der ersten und in der daran gegebenen Erklärung liegt. — Uebrigens ist statt τὸ οὖν ἄξιον zu lesen τὸ οὖν ἀξιοῦν.

Ebend. Z. 16. mich alten Mann zu betrügen. Dieses Vorwurfes bedient sich freilich der platonische Sokrates nicht ganz selten. Aber gewifs

nicht gegen den, welchem er unmittelbar zuvor in derselben Beziehung vorgeworfen, er habe εἰκῇ geantwortet. — Auch das οὕτω νέος ὢν ist nur eine schlechte Nachahmung, da die Jugend des Unterredners hernach zu nichts gebraucht, er vielmehr unten so schlechthin ein Freund des Sokrates genannt wird, als wäre er etwa von gleichem Alter mit ihm.

S. 330. Z. 13. oder sonst sachverständige Mann. Kaum konnte die Uebersezung es vermeiden, den Schriftsteller hier zu verbessern. Denn Platon braucht nie ἔμφρων in diesem Sinne, der hier der einzig mögliche ist, sondern nur im Gegensaz von ἔκφρων, an welchen hier auf keine Weise gedacht werden kann.

S. 331. Z. 21. Die also das Gute lieben. Das ganze hier endigende dialektische Stük ist sehr lahm und unplatonisch. Unnüz wird das von der Unwissenheit wiederholt, denn es fällt gleich wieder; auch hatte das Gespräch ihre Unmöglichkeit gar nicht erwiesen, sondern nur vorausgesezt. Aus dem Gegentheil zu argumentiren ist freilich Platonisch genug; aber es bedürfte dazu keiner andern Begriffe als der von Gewinn und Verlust, den Mittelbegriff vom Schaden und das viele tautologische Herumdrehen hätte sich Platon erspart.

S. 333. Z. 10. Das behaupte ich. Dieses φημὶ ist hier ganz gegen den Platonischen Sprachgebrauch, wie denn auch das Deutsche jedem fleißigen Leser der Uebersezung auffallen muſs. Nur bei Säzen welche der Unterredner selbst aufstellt zu seiner Vertheidigung, oder wie Sokrates ihn fragt, ob dies und jenes seine Meinung ist, hat es seinen Plaz, nicht aber bei Rükweisungen wie diese.

S. 334. Z. 7. **und ihn bewunderten über seine Weisheit.** Der Sokrates des Platon würde dieses indem er den Hipparchos loben will nicht gesagt haben, und zu einer Ironie ist hier gar keine Veranlassung. Es ist aber dieses, so wie das folgende "damit sie nicht mehr jene weisen delphischen Sprüche bewundern möchten" eine offenbare nur mifsrathene Nachahmung dessen, was im Protagoras vom Pittakos gesagt wird. Welche Bemerkung erst die ganze Stelle vom Hipparchos in ihr rechtes Licht sezt; denn hat man diese Spur erst gefunden, so erscheint sie ganz und gar als Nachbildung von jener.

Ebend. Z. 12. **die er gelernt und die er selbst erfunden hatte.** Jedem mufs es auffallen, wie gar nicht diese Unterscheidung hieher gehört. Der Mann wollte aber doch auch anbringen, was er aus dem ersten Alkibiades von S. 106. d. an gelernt hatte.

Ebend. Z. 27. **Auf der linken Seite.** Das ὃ vor *ἐπιγέγραπται* welches jede reine Auffaſſung eines Sinnes stört habe ich schon in der ersten Ausgabe auf eigene Verantwortung geächtet. Seitdem hat mir Boeckh beigestimmt, und jezt giebt auch der Bekkersche Text dasselbe.

Ebend. Z. 30. **In der auf der rechten aber.** Dieses nachgebrachte *φησὶ* finden wir ganz eben so in der Analyse des Simonideischen Fragmentes im Protagoras 345. d.; hier aber ist es gar übel angebracht, da die lezte Hälfte des Pentameters nur Beispiel ist von Einer Herme hergenommen, und also in einem ganz andern Verhältnifs steht als die übrigen Worte. Daher wenn der Hipparchos vom Platon wäre, man nicht anders glauben könnte, als dafs entweder die Worte *στεῖχε δίκαια φρονῶν* Glosse wären, oder

dafs etwas fehlte, wodurch Platon sie von den übrigen unterschied. Dem ungeschikten Nachahmer hingegen mag das seinige bleiben. —

S. 335. Z. 1. nach dessen Tode. Eine abgeschmaktere Anknüpfung giebt es wohl nicht in solchem Zusammenhange als dieses οὗ καὶ ἀποθανόντος. Doch das Ganze ist so schlecht, dafs über das Einzelne kaum etwas gesagt werden darf. Nur gerecht ist der Verfasser gegen sich selbst, weil er den Unterredner über diese ganze Erzählung des Sokrates ohne das mindeste Zeichen von Beifall hinweggehn läfst.

Ebend. Z. 35. welchen Zug du willst. Wie nahe dieser an Gorgias 461, d. anspielt haben schon Heindorf und Boeckh bemerkt. Aber wie langweilig ist es hier ausgesponnen um fast das ganze Gespräch zu wiederholen.

S. 336. Z. 13. Du denkst also. So pflegt Sokrates mit Auslegungen dessen, was sein Unterredner sagt, sich nicht aufzudringen und zu übereilen beim Platon.

Ebend. Z. 26. Oder sind sie dieses, Speisen. Offenbar mufs man τοῦτό γε lesen anstatt τούτῳ γε.

S. 337. Z. 16. Denn keiner von beiden. Hier zeigt sich ebenfalls recht auffallend der ungeschikte Schüler und Nachahmer. Den leichten Saz nämlich, dafs zwei Dinge nicht in so fern verschieden sein können, als sie ahnlich sind, läfst er seinen Unterredner nicht gleich auf die erste Andeutung begreifen, um sich Gelegenheit zu machen ihn durch mehrere Beispiele durchzuführen. Die weit schwierigere Anwendung aber jenes freilich auch sehr platonische Unterscheidung der Begriffe in solche welche

das mehr und minder annehmen, und solche welche es nicht thun, läſst er sich gleich unbedenklich zugeben, weil er sich nämlich nicht stark genug fühlte diese durchzuführen; wie er sie denn schon unbequem genug ausdrükt, denn das οὐδετέρῳ gehört eigentlich gar nicht hieher.

Ebend. Z. 28. So wie wenn du mich fragtest. Ficin stellt sich, als hätte er das lästige ἃ nicht gelesen, und unsere Uebersezung leider auch. Schade nur daſs auch der Bekkersche Text uns nicht davon befreit; denn sehr verworren bleibt die Rede wenn wir es behalten müssen, weil dann ἃ σύ με ἠρώτας τὰ νῦν δὴ nur heiſsen kann, wonach du vorher fragtest, also eben soviel als ὥσπέρ ἂν εἰ περὶ τῶν σιτίων, und das eigentliche Zeitwort dessen wir bedürfen fehlt uns noch. Ob wir nun dieses dem Schriftsteller in Rechnung schreiben dürfen bezweifle ich doch.

S. 338. S. 8. Oder wenn du selbst. Bei Platon pflegt Sokrates dies Geständniſs, wenn er einmal gefragt hat, erst abzuwarten, und nicht mit artiger Unhöflichkeit gleich vorauszusezen. Noch unhöflicher ist es unten "Wenn aber nicht, so will ich dich erinnern."

Ebend. Z. 30. nur wer Gutes. Auch hier hat die Uebersezung nachgeholfen; denn die Antwort Φαίνεται ἐάν γε ἀγαθόν paſst auf die vorgelegte Frage gar nicht.

S. 339. Z. 2. Und beantworte mir. Auf welche ungeschikte Weise unplatonisch knüpft sich dieses an, und wie gar nicht kommt das Verhältniſs zwischen dem Werth und dem Guten ins klare!

ZUM MINOS.

Seite 343. Z. 24. Minos aber niemals. Denn eine Angabe bei Diodor dafs ein Athenischer Sieger in den Olympischen Spielen so geheifsen hat schon Boeckh berichtigt.

S. 345. Z. 7. Ich frage dich nämlich. Ein schlechtes Asyndeton bleibt immer in diesem Saze, dem nur wie Ficin gethan, für die Uebersezung konnte abgeholfen werden. — Und nun kommt gleich jenes einfältige wieder, woran wir uns im Hipparchos so ermüdet haben. — Auch die Form "ich frage dich als wenn ich dich fragte", ist eine schlechte Nachahmung, denn sie kommt in platonischen Werken wohl nur in Beziehung auf einen wirklichen Fortschritt vor.

Ebend. Z. 22. das festgesezte. Bei Uebersezung des Ausdruks τὰ νομιζόμενα mufste auf den Gleichklang mit νόμος und auf die gleich unten vorkommenden ähnlich sein sollenden Beispiele vornämlich gesehen werden.

S. 347. Z. 9. Für eine. Wie übel hier δόγμα und δόξα verwechselt sind, hat schon Boeckh bemerkt; und der Uebersezer fährt immer übel bei solchen Verwirrungen. — Nicht minder unplatonisch ist weiter unten, dafs die Gesezlichen eben so durch das Gesez gesezlich sein sollen wie die Weisen durch die Weisheit weise.

Ebend. Z. 14. Besser aber. Aus dem Euthyphron τάχ' ὦ 'γαθὲ βέλτιον εἰσόμεθα nachgeschrieben an einer Stelle, wo das ganz fehlt was dort den Nachdrukk giebt.

S. 349. Z. 29. die in Lykaia. Ueber die Menschenopfer für den Lykaiischen Zeus. S. Rep. VIII. 565.

Ebend. Z. 36. und Knochenleserinnen. So habe ich nach Boeckh diese dunkle Anspielung auf einen schon seit lange abgeschafften Gebrauch übersezt.

S. 350. Z. 10. Aber so lange dn. Wieder die alte Nachahmung aus dem Protagoras, sehr ungeschikt als Antwort auf einige den Gegenstand wirklich betreffende Fragen, und von einem Sokrates der im Begriff ist gleich selbst eine weit längere, und wie unnüze, Rede zu halten.

S. 351. Z. 25. dafs was wir zurükgenommen. Dafs hier wieder vom Bretspiel die Rede ist merkt der Leser der Uebersezung auch wohl und merkt auch daran wohl die Armseligkeit des Verfassers der uns dieses nur eben im Hipparchos auch geboten. Nur sehr zerstreuten Spielern übrigens kann es wohl begegnen, dafs nachdem sie einen Zug zurück gebeten sie doch denselben wieder thun oder einen der dieselben Folgen hat. — Das folgende mufs jeder für eine unplatonische Ausführung halten der unerhörten Langweiligkeit wegen.

S. 352. Z. 23. der Landbauverständigen. Ich habe mich des Bekkerschen Texts der hier γεωργικὰ statt γεωμετρικὰ giebt nicht entziehen können, wiewohl es unerwartet ist, dafs die Gartenkunst auf solche Weise vom Landbau getrennt wird.

S. 354. Z. 16. welches nur scheint den Unkundigen. Das ο des Bekkerschen Textes macht meine frühere Aenderung τοῖς γε für τοῖς μὴ überflüssig.

Ebend. Z. 36. und wessen Geseze. εἴ τινες ist gewifs falsch; der Zusammenhang gebietet οἵ τινος, wie auch Bekker geschrieben hat.

S. 355. Z. 17. die menschlichen Heerden leiblich zu weiden. Besser als so ist wohl dieser unbequeme Genitiv nicht abzufertigen. Und so plazt die Uebersezung etwas früher als nöthig mit dem Weiden herein, welches doch nicht konnte umgangen werden wenn dem Leser nicht vielleicht entgehen sollte wie schlecht dieses Platonische Bild des Königes hier gehandhabt ist.

S. 356. Z. 4. vielleicht entsinnst du dich nicht. Man sehe die lezte Anmerkung zum Hipparchos.

Ebend. Z. 12. wer der Götter bedürftig ist. Dasselbe ist gesagt im Gastmahl 215. c. (Uebers. S. 439.) allein ich weiſs nichts näheres über den Sinn und die Veranlassung dieser Sage beizubringen. Merkwürdig ist aber schon dieses, daſs also in den Zeiten der Sokratiker noch Tonstükke übrig gewesen die man auf jene beiden zurükgeführt.

Ebend. Z. 33. den Minos und Rhadamanthys. Wäre das Gespräch ein Platonisches: so müſste man bei dieser Wendung glauben, daſs eine verneinende Antwort des sogenannten Minos ausgefallen wäre. — In der ganzen hier endigenden Stelle herrscht ein Examiniren, wie es Sokrates sonst nicht an sich hat.

S. 357. Z. 24. Und deshalb eben. Welch ein Bewegungsgrund des Platonischen Sokrates würdig! — Das folgende "Denn glaube ja nicht" kann sehr leicht aus einem Marktgespräch des Sokrates genommen sein, nur Platon würde es gewiſs nicht in einem seiner Gespräche so angebracht haben.

S. 358. Z. 6. Jenen erhebt. Diese Homerische Stelle ist aus *Odyss. XIX*, 174. 178. 179.; es muſste aber der Vossischen Uebersezung etwas anderes ein-

geschoben werden, um die folgende Erklärung von ὀαριστὴς möglich zu machen.

Ebend. Z. 12. ein Weisheitslehrer. σοφιστὴς sagt der Mann und steigert gewaltig den Platon, der im Protagoras diese Kunst zur ältesten der weisesten Menschen macht.

Ebend Z. 22. dichtet er den Minos. Der Vers steht *Odyss. XI*, 569.

Ebend. Z. 15 und 37. ins neunte Jahr. Man sehe Boeckh zu dieser Stelle. Allein Boeckhs Erklärung läſst immer unentschieden, wenn Minos Neun Jahre beim Zeus war, wie lange war er dann oben? und diese Unentschiedenheit wird Manche nicht zur Ueberzeugung kommen lassen. Man vergleiche aber nur den homerischen Vers, so bleibt kein Zweifel Minos war Neun Jahr oben und herrschte, und so scheint die Sage sich so gebildet zu haben, daſs er seine Zeit gleich getheilt und dann Neun Jahre beim Zeus gewesen. Unserm Verfasser hat offenbar die Stelle Legg. I. 624. vorgeschwebt.

S. 359. Z. 37. des Talos. Aus dem was über diesen wunderliches Apollodoros I. 26. sagt sieht man freilich nicht ein, wie unser Mann ihn kann dem Rhadamanthys beigesellen.

S. 360. Z 4. auch Hesiodos. Die Stelle ist in den bisher gesammelten Fragmenten nicht aufzufinden.

Ebend. Z. 27. Die Tragödie aber. Ohne allen näheren Wink hätte Platon eine solche arhäologische Behauptung hier nicht aufgestellt; zumal sie zur Sache eigentlich nichts thut. Aber es ist eben nur schlechte Nachahmung von der Deduction der Sophistik im Protagoras, auf die auch schon oben beim Zeus sehr elend angespielt war. Der Unver-

stand übrigens in dieser Rechtfertigung des Minos ist fast unermeſslich, und höchst beklagenswerth die Armseligkeit in der Erklärung entgegengesezter Sagen; auch sehr unplatonisch die Wahrheit allein dem Homeros und Hesiodos zu schenken, und das was falsch sein soll einer alten Tragödie zuzuschieben. — Gleich darauf ist auch das ἐννοῆσαι für eine historische Untersuchung gebraucht höchst verwerflich.

S. 361. Z. 4. Denn daſs er gut. Hier muſste die Uebersezung ein wenig nachhelfen; denn νόμιμος ist hier nicht genugthuend, und noch ein καὶ wäre auch sehr erwünscht.

ZUM ALKIBIADES.

Seite. 370. Z. 5. was ich nicht wüſste. Dieses ἅ τί δεῖ καθ' ἕκαστα λέγειν pflegt Platon auch anders zu brauchen vorzüglich bei Folgerungen die er nicht alle aufzählen will. Hier klingt es steif; wie auch unten S. 273. Z. 15.

Ebend. Z. 20. und Rasende. Zu diesem doppelten Gegensaz hat Sokrates offenbar den Alkibiades verleitet, und dergleichen wird beim Platon nicht vorkommen. — Auch gleich drauf, nachdem Sokrates schon gesagt, Laſs uns zusehn welche diese sind würde er nicht erst noch nach Analogien suchen, wenigstens nicht ohne dies besonders einzuleiten und zu rechtfertigen.

S. 371. Z. 24. Wenn wir also behaupteten. Die Frage verliert sich allerdings wie Buttmann z. d. St. bemerkt, für den Ton, vorzüglich bei dem Bek-

kerschen Text, den Buttmann im voraus gebilligt hat, durch den Zusaz. Nur wirklich behauptend ist der Saz nicht zu nehmen, da Sokrates selbst darauf ausgeht die μανία nur als eine Art der ἀφροσύνη zu bestimmen. Fast möchte man übrigens hier eine Beziehung suchen auf den bekannten schwerglaublichen Saz πᾶς ἄφρων μαίνεται.

S. 372. Z. 29. Aber wenn du mir nur. Wie unplatonisch dies ist, muſs jeder fühlen.

S. 373. Z. 22. Eben so nun. Diese Aehnlichkeit ist wohl sehr schlecht, zumal Sokrates selbst bei der ἀφροσύνη nur einen Unterschied von Graden beschreibt.

S. 374. Z. 6. Nimmst du nun. Mit solchen Definitionen so gradezu an die Hand zu gehen, ist auch nicht sehr platonisch.

Ebend. Z. 26. wenn der Gott. Die Uebereinstimmung dieser Stelle mit einer im ersten Alkibiades wird sich besser bei jenem Gespräch betrachten lassen.

S. 375. Z. 28. in diesen Tagen. Hier ist eine Anspielung auf *Il. II*, 303. verloren gegangen, weil die Worte der Vossischen Uebersezung sich zu wenig dazu hergaben. Bedenkt man aber wie ähnliche Worte ganz auf ähnliche Art im Gorgias 470 *d.* stehen, so wirft dieses ein Licht auf die Entstehung des wunderlichen Anachronismus. Dort nämlich ist eben so von dem Regierungsantritt des Archelaos die Rede, und so reizte es villeicht den Verfasser die neuere Geschichte anzubringen; ohnerachtet Archelaos erst nach dem Tode des Sokrates umgekommen ist. Wenn aber Buttmann meint, dieſs sei einer von den Anachronismen, wegen deren die bsseren Alten gar kein Bedenken getragen, so kann ich nicht beistimmen daſs auf diese Weise

und mit einer solchen Zeitbestimmung einer es sollte gethan haben; sondern nur mit der Unwissenheit möchte ich dies entschuldigen, die auch da Archelaos und Sokrates Tod nicht weit aus einander liegen gar nicht zu verwundern wäre; wenn nur nicht dem Verfasser auch müſste entgangen sein, daſs Alkibiades früher gestorben und lange vorher nicht in Athen gewesen.

S. 376. Z. 9. die ihnen nicht minder. Die Uebersezung konnte hier nicht umhin den Verfasser mit seiner geschraubten Redensart vom Belagerungszustande durch die Sykophanten etwas zu schonen.

S. 377. Z. 4. Ich daher bin auch zweifelhaft. ἀπορῶ ist hier auf eine ganz wunderliche Art gebraucht. Die Verse sind die bekannten aus *Odyss. I*, 32 folg.

Ebend. Z. 20. hast aber du. Man braucht nur diese Formel zu lesen, die 150 *b*. (Uebers. S. 389. Z. 5.) fast wörtlich wiederkommt, um sich zu überzeugen, daſs dies Gespräch dem Platon nicht angehören kann. So ins blaue hinein zu fragen was der Andere wohl denkt zu dem Gesagten, das kann einem Platonischen Gespräche niemals geziemen. — Uebrigens ist auch bei Anführung des Gebetes die platonische Manier die Verse durch eigene Worte zu unterbrechen und am Ende in die Rede einzuschweiſsen zur Karikatur übertrieben. — Auch die folgende Rede des Alkibiades, wie die S. 386. dürfte nicht so lang sein ohne etwas von seinem Charakter durchschimmern zu lassen.

S. 379. Z. 23. eben jenen wolltest du. Es ist kaum zu begreifen, wie bisher dies ὄν vor ἠβούλου seinen Plaz behauptet hat; es muſs wohl auf alle

Weise gelöscht werden. Doch haben auch die Bekkerschen Handschriften das richtige nicht.

S. 380. Z. 17. ohne die des besten. Offenbar fordert hier der Zusammenhang daſs man statt ἄνευ τοῦ βελτίστου lese ἄνευ τῆς (sc. ἐπιστήμης) τοῦ βελτίστου; wenigstens so muſste geschrieben werden, um den Platon gut nachzuahmen; indeſs hat auch Bekker das alte beibehalten, und so mag die Ungenauigkeit auf dem Schriftsteller lasten bleiben. — Kurz vorher in dem Saz Willst du nun hat der Bekkersche Text alles berichtiget, und niemand wird wohl mehr dem *probabile* des Ficin zu Liebe diesen Text ändern wollen.

Ebend. Z. 35. wenn es geht. Dies ἂν δυνηθῶ ist freilich etwas schwierig und ich konnte es nicht anders fassen, als Ficin auch gethan hat. Aber es als Antwort für sich allein zu stellen, wie Heusde will, ist auch ohne Beispiel.

S. 381. Z. 30. wer aber nicht. Nämlich das τὸν δὲ μὴ scheint auf das obige ὅστις ἄρα τι am besten bezogen und das ποιοῦντα zum Prädicat gezogen werden zu müssen. — Uebrigens ist diese Frage nach dem Wann und Wem und Wieviel des Besten im ersten Alkibiades 107. e. freilich fast zu Tode gejagt; indeſs möchte ich darum nicht schlieſsen daſs einer den andern vor Augen gehabt oder daſs Einer beides müsse geschrieben haben; denn es ist ein gemeiner Tummelplaz auf dem sich hernach am meisten die peripatetische Schule abgetrieben hat.

S. 382. Z. 29. als den wichtigsten Theil. Verse aus der Antiope des Euripides, die wir im Gorgias ausführlicher und genauer wieder finden werden. Hier ist die ganze Anwendung ziemlich verschroben.

S. 383. Z. 10. **und das Nüzliche damit verbunden ist.** Die Hauptschwierigkeit in dieser Stelle löset sich ohne gewaltsame Aenderungen, die jezt wohl nicht mehr zu wagen sind nur dadurch, dafs man den Nachsaz bei *καὶ λυσιτελούντως* anfängt und den ganzen Saz in Verbindung bringt mit dem vorigen *ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐδόκει*, wodurch zugleich der Uebergang aus dem *τις* in *ἡμᾶς* entschuldigt wird. Doch dies alles konnte nur nach Wiederherstellung des *παρέπηται* deutlich werden, und auch Buttmann würde keine Aenderung mehr nöthig gefunden haben, wenn er gewagt hätte das *λυσιτιλούντωις* von dem *ὠφελίμως* zu trennen. Uebrig bleibt noch, dafs auch hier *τὸ ὠφελίμως* für *ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὠφελίμως* steht, doch dies ist hier erlaubter als oben; und dafs dem Sokrates gleich zu gelten scheint ob einer thut was er weifs, oder was er zu wissen glaubt. Dieses freilich ist nicht nur allem was Platon sonst sagt gänzlich zuwider, sondern auch an sich so widersinnig, dafs man nicht glauben kann, irgend Jemand habe dies sagen gewollt, der ja vorher schon besseres gesagt; wenn man nicht zur Noth sagen könnte, dieser Unterschied sei hier als der geringere, und aus dem doch nur Irrthümer entstehen könnten, übersehen sein.

S. 384. Z. 12. **oder wie an den Steuermann.** Die Uebersezung hätte doch sagen gesollt "an irgend einen Steuermann," um dieses herrliche *ἢ τινος κυβερνήτου* nicht untergehen zu lassen. — Im folgenden hat der Bekkersche Text leider nur in dem einen Punkt, nämlich in der Umstellung dem wesentlichen nach die Schneidersche Verbesserung bestätigt, von dem *μὴ πρότιρον* uns aber nicht befreit; denn auch ich mufs jezt das *πρότερον* wegwünschen, weil es, wenn

doch die Erkenntnifs des Besten nicht da sein soll, in der That nichts hat, worauf es sich bezieht. Die Uebersezung hat also auch jezt noch ohne irgend eine äufsere Stüze thun müssen, als ob diese unbequemen Worte nicht da wären, und sich an die treffliche Schneiderische Verbesserung der sonst rathlosen Stelle gehalten, nur dafs sie keinen Grund gesehen hat mit dem schlechten μὴ auch das nüzliche πρότερον hinter dem ὅσῳ περ ἂν zu löschen. Denn was könnte besser dem τοσούτῳ μείζω entsprechen?

Ebend. Z. 24. nicht lange Zeit. Da auch hier die Bekkerschen Handschriften nur das θέων bestätiget haben, hier aber der Fall nicht so schlimm als oben, vielmehr doch die Möglichkeit bleibt, das χρόνον οὐ μακρὸν als Apposition zu nehmen, so hat die Uebersezung dieses festhalten müssen. Dafs diese lezten Worte χρόνον οὐ μακρὸν βίον θέων höchst wahrscheinlich ein Dichterfragment sind, ist in der Uebersezung nicht sichtbar geworden; schwerlich aber hat es auch in seinem Ursprung die etwas schiefe Ironie gehabt, die hier darin liegt. Schade könnte man sagen dafs dieser ganze Abschnitt nicht völlig rein heraus kommen will; denn er ist leicht das beste und für sich betrachtet am meisten platonisirende im ganzen Gespräch. — Das folgende Bruchstük aus dem Margites haben wir doch diesem Verfasser nicht allein zu danken, da es auch im Aristoteles sich findet.

Ebend. Z. 33. aber auch dieser. In dieser ganzen Erklärung ist auch die Nachahmung der Auslegung unmöglich zu verkennen, welche Sokrates im Protagoras von dem Simonidaischen Gedichte giebt.

S. 385. Z. 27. Alk. So scheint. Dem Verfasser thut man wahrlich keinen Gefallen durch Auf-

nahme dieser Worte; aber die Handschriften zeugen gegen ihn. Er war eben in Verlegenheit wie er die Verlegenheit herbeiführen und das Gespräch herumwenden soll.

S. 386. Z. 37. was ich einst von alten Leuten. Wer eine Zeit zu finden weiſs ein Paar Generationen vor Sokrates von Kriegen und beständigen Siegen der Lakedaimonier, und wo möglicher Weise an den Ammon ist geschikt und ein prosaisches Orakel von ihm geholt worden, der macht sich sehr verdient um den Verfasser dieses Gespräches. Sonst gleicht dies alles einer ziemlich schlechten Erfindung.

S. 388. Z. 8. Daher. So hat die Uebesezung nachgeholfen. In der Urschrift aber steht ἀλλὰ und dies kann nur die lezte Rede des Alkibiades wieder aufnehmen, in welcher dieses schon dasselbe gesagt, so daſs dieser Lakedaimonische Lob ganz unnüz eingeschoben ist.

Ebend. Z. 12. Denn er sagt, daſs die Troer. *Ilias VIII*, 548 folg. findet man jezt diese Verse im Wolfischen und Vossischen Homeros; sonst fehlten sie.

Ebend. Z. 37. Es mag aber. Dies fällt nun ganz unplatonisch herein, und erinnert nicht einmal, wie sich das Gespräch nun zur Vernunft und Unvernunft zurükgewendet.

S. 389. Z. 22. Denn des Gebetes. Nachdem Alkibiades es schon für frevelhaft erklärt seine Stimme dem Gott entgegen abzugeben ist es nur wunderlich, daſs Sokrates ihm nicht zutraut bloſs für dies Gebet seine Hekatombe zu bringen. Es ist nur weil er den Kranz haben soll. — Und so läuft es auch hernach lächerlich genug ab, wie Sokrates sich dem Alkibiades zu verstehen geben will, und dieser es nicht aufnimmt.

Ebend. Z. 34. daſs Athene dem Diomedes. S. *Il. V*, 127.

S. 390. Z. 27. wie Kreon beim Euripides. *Phoen.* 865.

Drukfehler und Verbesserungen.

S. 18 Z. 9 *müss'* lies *muſs*
Z. 11 *welcher* l. *welche*
Z. 37 lösche das zweite *die*
S. 37 Z. 7 *nicht* l. *nichts*
S. 46 Z. 10 statt *behauptete ... zu wissen* l. *hatten wir ihm doch eingestanden zu wissen*
Z. 20 lösche *uns*
S. 60 Z. 3 lösche das Fragezeichen
S. 61 Z. 14 statt *mich ... gefaſst* lies *mich aber hat er so scharf und leicht überschaut*
S. 87 Z. 28 *wechseln* l. *verwechseln*
S. 88 Z. 29 nach *jezt* l. *sind*
Z. 33 *vielseitigen* l. *vielseitigere*
S. 94 Z. 6 *die verwikkeltsten und am meisten absichtlich* l. *die absichtlich verwikkeltsten und am meisten*
S. 95 Z. 22 *von* l. *an*
S. 152 die Zahl am Rande soll 153 sein, und die „ an sieben Zeilen sind zu löschen.
S. 155 Z. 17 nach *wird* seze *nicht*
S. 158 Z. 7 lösche *es*
Z. 11 *wird* l. *wird es*
S. 161 Z. 26 *ein* l. *Ein*
S. 162 Z. 8 *auch ... wollten* l. *das wenigste was wir nur immer können hinwegnehmen,*
Z. 13 u. folg. sind die „ zu löschen.
S. 165 Z. 34 *daſs* l. *daſs er*
S. 172 Z. 14 *kann ... sein* l. *kann wohl das Andere irgendwie für dasselbe sein*
S. 192 Z. 37 *solchen* l. *solcher*
S. 216 Z. 5 lösche *mich*
S. 247 Z. 14 lösche *die*
Z. 22 *leiden.* l. *handeln.*
Z. 34 *geneigt,* l. *genüzt,*
S. 255 Z. 4 *überlistest* l. *überlistet*
S. 273 Z. 22 *Aglarphon* l. *Aglaophon*
S. 305 Z. 2 *beiden* l. *beidem*
S. 349 Z. 12 lösche das zweite *das*
S. 375 Z. 7 *allen* l. *aller*
S. 386 Z. 38 nach *nämlich* l. *als*
S. 396 Z. 23 *da* l. *das*
S. 397 Z. 18 nach *aufgestellt* l. *werden*
S. 399 Z. 29 εὐφέλιμος l. ὠφέλιμος
S. 401 Z. 22 *die* l. *den*
S. 404 Z. 21 *Annalen* l. *Annahme*
S. 407 sind Z. 13 — 16 zu löschen.
Z. 18 und 20 für ὁμοτόνης und ὁμοτόνην lies ὁμοιότης
S. 409 Z. 22 *befremdeten* l. *befreundeten*
S. 411 Z. 12 und 13 ἢ l. ἤ
S. 416 Z. 3 *zeugt* l. *gänzt*
S. 426 Z. 25 *doch geht er* l. *dort geht es*
S. 441 Z. 19 *die antiquaria der* l. *die antiquarische*
S. 445 Z. 4 *Legt* l. *Giebt*
Z. 18 πείθας l. πείσας

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platons Werke

Bd.: Th. 1, Bd. 2

1818

Coburg, Landesbibliothek -- A IV 6/44b(1,2)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11913700-2